NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

TOME LV. — 1928

MUSEUM LESSIANUM

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

quelques professeurs de Théologie de la Compagnie de Jésus

A LOUVAIN

TOME 55me — 1928

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma, California

ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
ÉDITEURS PONTIFICAUX
PARIS — TOURNAI

11152

V.55
1928

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Amour, mariage, chasteté

Le devoir est urgent, à notre époque, d'augmenter dans les hommes la vénération envers le mariage.

Il est donc urgent que ceux et celles que Dieu charge de former les futurs pères et mères de famille aient, pour le mariage, un respect assez intense pour qu'il soit communicatif.

Ce que nous venons de dire est délicat, nous le sentons bien. La plupart des éducateurs chrétiens sont voués à la chasteté parfaite, et jamais, il faut le dire aussi, ils n'auront pour leur chasteté une dévotion trop jalouse. Reste donc qu'ils tâchent de concevoir leur chasteté de telle sorte qu'ils puissent, en l'aimant, en la préférant immensément au mariage, aimer cependant, et non à côté d'elle seulement, mais, si possible, en même temps et du même amour, quoique à un degré inférieur, le mariage.

Pour cela, à notre sens, il faut ramener la chasteté religieuse, le mariage, et aussi, car tout cela se tient, les préceptes rigoureux de la pureté, à un principe premier, qui est l'amour, ou plutôt, comme nous le verrons de mieux en mieux, qui est la charité.

Tel est notre dessein en ces pages. Il est bien net. Il s'agirait de tracer, dans ses grandes lignes, un traité de la chasteté, un exposé de la théologie morale, concernant le sixième commandement, qui serait essentiellement positif, c'est-à-dire qui se résumerait en une exigence de respect pour un bien profondément vénérable.

Trop souvent, ce nous semble, la prédication et l'ensei-

gnement paraissent se borner, en ces matières, à des cris d'alarme. On parle de dangers, d'ennemis, d'illusions faciles, d'abîmes dissimulés sous les fleurs, de plaisirs meurtriers. Tout se bornerait, dirait-on, à une immense prudence devant de multiples périls.

Périls, oui. On ne dira jamais assez que la seule sécurité, sur ce point, est la vigilance perpétuelle, — et confiante, bien entendu.

Mais tout le monde n'est-il pas d'accord, pour proclamer que la source de la prudence est l'amour ardent du bien menacé? La tradition chrétienne entière n'est-elle pas unanime à montrer, dans la chasteté, un bien, un bien étroitement uni à la charité? C'est cette idée que nous voudrions développer en ces pages.

I

Osons donc commencer par un éloge de l'amour. C'est un devoir. Les prêtres de Dieu sont là pour revendiquer ce qui appartient au Seigneur. Or, l'amour est à Lui, il vient de Lui. *Amor ex Deo natus est.* On serait coupable de prévarication, si on laissait arracher son auréole de cette chose divine.

Les infamies des hommes, les avilissements où ils ont été menés par l'esprit impur, la concupiscence elle-même ne changent rien à l'essence des choses. L'amour vient de Dieu.

Dieu, dans son respectueux amour pour les hommes, a eu cette confiance paternelle de s'en remettre à eux pour la conservation de leur espèce. Il a donc, en les créant, enfoncé dans leur être, avec l'instinct de la conservation individuelle, une autre tendance presque également énergique, et qui fait presque autant corps avec eux. Nous voulons dire : l'amour conjugal.

Le rôle de cet amour est auguste entre tous. Tandis que les autres activités naturelles ne produisent que des choses,

lui, il est appelé à causer l'homme, et c'est de lui que Dieu attend ceux qui seront ses enfants d'adoption.

Dans aucune autre activité — de l'ordre naturel, bien entendu — la coopération divine n'est à ce point engagée. L'action procréatrice implique, pour ainsi dire, un concours créateur, puisque l'enfant, son terme, ne peut exister sans âme, et que Dieu seul peut créer les âmes.

Ce que nous allons dire paraîtra d'abord choquant. Mais ce n'est qu'une façon particulière de présenter une vérité toute traditionnelle; et cette vérité, vue de cet angle, est trop nécessaire pour qu'on ne la montre pas. Nulle part — toujours dans l'ordre naturel — Dieu n'est présent comme là. Car, nulle part, son activité n'est aussi immédiate.

Aussi, par lui-même, par nature, l'amour est-il chose sacrée et élément de religion. On entrevoit même, dès ici, que, dans la religion révélée, il convenait que le mariage fût un sacrement.

Amor ex Deo natus est. L'amour est donc chose de Dieu. Pécher contre lui, c'est pécher contre Dieu, et là même où Dieu nous est le plus présent, dans l'ordre naturel, répétons-le.

Pécher contre l'amour, c'est aussi pécher contre la race, contre cette humanité, que Dieu a faite à sa ressemblance, et qu'il a aimée au point de lui donner son Fils unique.

L'amour, en effet, tient sa raison d'être, ses énergies, et donc ses exigences, non de l'individu, mais de l'espèce. L'individu en est le porteur et l'agent, pas le maître.

L'amour est acte de l'espèce, en ce sens qu'il est destiné à perpétuer l'espèce, et que, en lui, l'espèce se réalise et agit, dans la mesure où elle peut être réalisée et agir.

Il faut développer quelque peu cette idée, dont nous aurons à nous servir dans la suite. L'espèce dont nous parlons, l'humanité en général, ne peut exister en elle-même. Il n'existe

que des individus, que des hommes. C'est par la multiplication de ceux-ci que l'espèce cherche à réaliser toute la richesse du type humain qu'elle contient et à se trouver tout entière exprimée.

Le terme idéal de ce mouvement, comme aussi de tout ce qu'il y a de social en notre nature, et de tous les efforts de rapprochement qui se font entre les hommes, est l'unité de l'humanité, c'est-à-dire la réalisation, en une existence unique et complète, de tout ce que l'humanité comporte d'énergie et de virtualité. Or, les forces sont d'autant plus puissantes qu'elles sont plus unies et plus ramassées sur elles-mêmes, et l'unité est le principe de la multiplicité. Aussi l'unité de l'humanité, dont nous parlons, est-elle féconde, et origine de la multiplication des hommes.

Mais, dans l'ordre naturel, il est impossible et contradictoire que cette unité se réalise adéquatement ; encore un coup, il n'existe que des individus multiples. Elle n'est pas rien cependant. Elle est le ciment et la raison d'être de toute société. Et, en plus, elle trouve une ébauche d'existence et un commencement d'actuation dans la société conjugale. Nous voulons dire que, dans le mariage, les individus sont les instruments, passifs presque, d'une force qui les dépasse, qui est en eux, mais pas pour eux, et qui, en se servant d'eux, fait plus qu'eux. C'est l'humanité qui, autant qu'il lui est possible, s'y affirme, se pose, s'achève, et trouve son unité et sa plénitude, dans des individus, et non en elle-même, car en elle-même elle ne peut exister.

Incarnant l'unité de l'humanité, l'amour est auguste et vénérable de toute la noblesse de notre race. Dieu, qui a si admirablement établi, et plus magnifiquement encore restauré, la dignité de notre substance, nous impose donc de le respecter de tout le respect qu'il exige de nous pour nous.

Nous sommes à la pierre angulaire de la morale sociale. On ne l'ébranle pas sans tout compromettre. Le respect

envers l'existence de nos semblables, envers leur réputation, envers leurs biens, n'est qu'une conséquence d'une obligation plus fondamentale : « Souviens-toi de respecter l'humanité ». L'insulter là où elle trouve son unité et sa source, et prendre comme jouet la fonction auguste qui seule assure son existence, c'est pécher grièvement contre le principe premier de toute société et contre la subordination essentielle de l'individu envers l'espèce.

Aussi la conscience et la psychologie de l'individu ne peuvent-elles en sortir que meurtries et blessées à mort.

Précisément parce qu'il est acte de l'espèce, l'amour affecte profondément l'individu. Il le perfectionne même et l'exalte, au point de le faire coïncider, en quelque façon, avec l'humanité elle-même, et de le constituer principe d'homme.

C'est pourquoi il joue un rôle formidable dans la psychologie humaine. Il est un des plus perpétuels stimulants d'action, une des plus incessantes sollicitudes, et, il faut souligner ce point, un des plus importants facteurs de la moralité humaine. C'est lui qui complète et forme, l'une par l'autre, puis par l'éducation des enfants, la mentalité de chaque sexe. C'est lui qui mène l'homme et la femme, par un mouvement insensible et exigeant, de préoccupations encore assez égoïstes à une vie splendide de dévouement et d'oubli de soi.

On conçoit quelle attention respectueuse exig· ce point si central, si essentiel, — et si délicat — de la psychologie et de la moralité humaines. A cette première origine des démarches, le moindre dérèglement provoque les catastrophes. Dès lors tordre cette pièce sur elle-même, et changer en égoïsme jouisseur le mouvement de la donation de soi, c'est, en faussant un des ressorts principaux de son attitude, attenter à soi-même et saccager son âme.

Rien n'avilit comme un tel désordre. Quand il s'est établi

dans le cœur, le respect pour soi-même et pour l'humanité est banni, et l'on en vient à sacrifier, sans gêne et sans émotion, la dignité de la personne humaine et la vie de ses semblables — les tout petits et les grands.

Aussi, le pire châtiment des peuples qui pervertissent l'amour — après les sanctions éternelles, bien entendu — n'est-il pas dans la rareté des naissances et dans le dépérissement des santés. Il est dans l'avilissement des caractères. Les âmes n'y ont plus le courage de vivre, et le vouloir lui-même y est malade, atteint d'une plaie plus hideuse que toutes les purulences physiques.

* * *

Un point est encore à exposer, avant d'établir les prescriptions de la loi naturelle au sujet de l'amour.

L'amour, comme l'homme dans lequel il se trouve, comme l'humanité qu'il doit perpétuer, a deux aspects : un aspect corporel et un aspect spirituel. L'un lui est commun avec les vivants inférieurs, l'autre lui est propre. L'aspect corporel dont nous parlons, c'est l'activité organique génératrice, dans laquelle prend corps et par laquelle seule est efficace l'amour humain.

Etant donné l'unité du composé humain et les rapports étroits qui unissent en nous l'âme et le corps, il est impossible de provoquer en nous cette activité sans faire passer à l'acte, du même coup, l'amour lui-même. Les intentions superficielles ne changent rien à ces fonctions primordiales. Qu'on le veuille ou non, l'émotion dont s'accompagne l'activité dont nous parlons est le lien psychologique par où notre volonté s'engage en notre organisme et y est prise. Cela même qui la rend appétible est qu'elle est l'aspect sensible et corporel de l'amour, et qu'elle complète l'homme de cette manière-là. Cette activité est donc intrinsèquement reliée à

l'amour, et on ne peut la provoquer volontairement qu'en conformité avec la loi naturelle à laquelle l'amour est soumis, et dont nous traiterons dans la suite de cette étude.

Comme on le voit, l'importance de l'activité provoquée n'entre pas en ligne de compte. Aussi, sur ce point, la loi naturelle n'admet pas légèreté de matière.

Ailleurs, pour ce qui concerne la charité ou la justice par exemple, l'action extérieure du corps et la décision volontaire ne sont pas aussi étroitement unies, de sorte que l'action extérieure en elle-même, peut n'intéresser que de façon relativement légère la volonté d'être bon ou d'être juste. En conséquence, dans ces matières, on pourra avoir des actes qui, bien qu'intrinsèquement mauvais, ne le seront cependant que véniellement.

Mais, ici, tel n'est pas le cas. Le vouloir agit précisément en tant qu'il ne fait qu'un, et qu'il ne peut rien qu'avec une fonction organique bien déterminée.

Nulle part, donc, la moralité n'est aussi engagée dans l'activité corporelle; nulle part l'activité du corps n'est aussi intrinsèquement d'ordre moral; nulle part non plus n'apparaît mieux, dans d'aussi rigoureuses exigences, la valeur absolue que notre âme donne à notre chair.

Nulle part non plus, d'un autre côté, et pour la même raison, la bonne foi, la demi bonne foi du moins, ne peut subsister plus longtemps, malgré des manquements objectifs nombreux et graves.

C'est la contre-partie de la remarque précédente. Elle doit être nettement formulée, elle aussi.

Il n'en va pas ici comme dans les autres préceptes dont nous venons de parler. Ceux-là concernent la volonté en tant qu'elle régit, à titre de pouvoir spirituel, nos actes corporels. Dans cette zone supérieure elle est limpide, et elle peut voir son acte jusqu'au fond et le juger.

Pour ce qui concerne la pureté, au contraire, la volonté intervient en tant qu'elle s'incarne dans une activité organique. Comme telle, elle n'est pas lumineuse ; et seule, une volonté énergiquement décidée à bien agir peut faire pénétrer, de haute lutte, la clarté dans ces profondeurs. Mais trop souvent, dans des âmes plus molles, une demi-obscurité subsiste, favorable aux illusions. Rarement, pensons-nous, car, après tout, il s'agit de la loi naturelle, rarement le manque de lumière est assez total pour excuser complètement les fautes. Mais, plus souvent peut-être qu'on ne croit, les fautes d'autrui, apparemment graves, sont atténuées par une certaine inconscience.

Sur ce point d'ailleurs plus que sur d'autres, la morale ne s'est formulée, dans l'humanité, que par approximations successives. La Révélation elle-même n'a pas tout dit du premier coup. On sait assez que, dans l'Ancien-Testament, Dieu n'a pas parlé, même aux plus saints des patriarches, du précepte de la monogamie par exemple, qui appartient cependant à la loi naturelle, du moins dans ses exigences secondaires, comme dit la morale.

Ce progrès, du reste, ne doit pas faire croire que la morale, qui se développe ainsi, soit artificielle. Au contraire, il témoigne qu'elle est naturelle. Notre nature sensitivo-rationnelle est, par le corps, soumise au temps et sujette à la loi de la croissance. Le droit naturel et les exigences de la morale, spécialement pour ce qui concerne la volonté en tant que celle-ci n'agit que dans et par une fonction matérielle, ne peuvent que suivre l'histoire du développement de notre race. En elles-mêmes, bien entendu, leurs prescriptions existent, dès que l'homme existe. Mais, pour l'homme, elles ne deviennent conscientes, connues, et donc obligatoires, qu'à mesure que l'homme se connaît mieux lui-même, et qu'il prend davantage conscience des exigences les plus profondes de son être — ces exigences où, disons-le pour nous résumer, la mora-

lité est le plus corporelle, et où le corps affirme le plus sa valeur morale.

* * *

Reste à fixer quelles sont ces exigences.

Le sixième commandemant tient tout entier, — c'est notre thèse — en une revendication de respect : « Respecte l'amour, au nom de Dieu ».

Examinons quelles sont les exigences impliquées dans cette formule. Car l'amour a, de par Dieu, sa nature, et nous allons voir comment, quoi qu'on ressente et quoi qu'on dise, elle lui intime, de par Dieu encore, sa loi naturelle.

L'amour est une union. L'amour conjugal est l'union de l'homme et de la femme. L'acte d'amour doit donc être acte d'union. Qui voudrait le poser sans aimer personne, pour sa jouissance d'individu isolé, orienterait vers le vide l'élan de son être; il contrarierait essentiellement, en le produisant, l'amour humain. On nous comprend.

L'acte d'amour est l'union de l'homme et de la femme. Et cela dit assez quel être seul en est digne, et quelle union seule il admet. Ceux qui voudraient le poser, mais de telle sorte qu'il ne puisse être cette unité que la nature a faite féconde, briseraient, en le produisant, le plus farouche mouvement de leur âme.

Ce que nous venons de dire n'exclut pas seulement les unions contre nature, cela vise aussi la sainteté de l'union matrimoniale elle-même. Il nous paraît même que ce principe suffirait pour interdire l'avortement, même si celui-ci n'était pas un homicide. On pèche contre l'unité qu'on a voulue, en la détruisant en son terme naturel. Surtout, il faut l'ajouter, que l'unité dont il s'agit est ordonnée au bien de l'espèce, et que ce n'est donc pas à l'individu qu'il appartient de la faire ou de la défaire. En la posant, en effet, il a mis en action

des forces qui le dépassent : l'humanité qui se perpétue, Dieu, si l'on ose ainsi dire, qui a créé une âme, l'enfant qui est un être humain. Bon gré, mal gré, son acte possède une portée et produit une unité qui ne dépendent pas de lui, et qui même, venant de plus haut que lui, s'imposent à lui.

Ce qui vient d'être dit sur l'être immortel auquel aboutit, de son mouvement propre, par le concours divin, l'union de l'homme et de la femme, suggère que cette union ne peut être un événement transitoire, mais qu'elle réclame d'être indissoluble. C'est ce qu'il faut considérer de plus près.

L'amour, répétons-le, est une union. Il ne va donc pas sans une donation réciproque de soi-même, par laquelle chaque conjoint renonce à sa vie d'individu isolé, pour constituer, avec l'autre, un.

Mais « se » donner, pour l'homme, n'est pas chose momentanée. Il n'en est pas réduit, en effet, comme les animaux, à n'avoir de lui-même qu'une sensation vague et fugitive, qu'une simple appréhension obscure, qui s'efface avec la perception présente. Il pense et juge en fonction du passé et de l'avenir et, quand il réfléchit à lui-même, c'est de toute sa vie qu'il s'agit. Cette façon dont il se connaît, dont il « se tient » indique la manière dont il doit se donner, sous peine de se contredire lui-même : il doit se donner pour toute la vie. S'il voulait poser l'acte d'union conjugale et ne pas s'enlever du même coup le droit de se reprendre, il se donnerait en se refusant, et irait donc contre l'exigence essentielle de l'amour. Le mariage est donc un contrat que la loi naturelle veut indissoluble.

La mort seule peut le rompre. Alors, en effet, l'objet du contrat est supprimé. Il s'est agi d'une donation réciproque entre des âmes unies à des corps, et en tant qu'elles sont unies à des corps. Que le corps soit séparé de l'âme, l'amour et le contrat conjugal sont sans objet et n'existent plus,

du moins de la même manière. Il est certain, en effet, qu'après la mort, et surtout après la résurrection des corps et leur glorification en un état spirituel, un amour spécial, une charité particulière peut prolonger entre les époux ce qui était, durant la vie terrestre, l'amour conjugal. Mais de cela, nous n'avons pas à parler ici.

On a parlé de la mort de l'amour : une fois disparu l'amour sensible entre les époux, ceux-ci, a-t-on dit, ayant perdu le lien qui unissait leurs âmes, n'auraient plus qu'à séparer leurs corps. Erreur évidemment. Cela pourrait être vrai, si l'homme n'était pas, en même temps que « sensible », raisonnable. Mais l'amour humain est autre chose qu'un sentiment, il est essentiellement — quoique non exclusivement — démarche d'âme et donation voulue de soi-même. Par là, par ce qui fait la grandeur de notre race, il exige d'être plus solide que les affections du cœur et de s'ériger plus haut que ce qui passe avec le temps. Si la tendresse sentie vient à baisser entre les époux, il exige qu'on la restaure, et c'est tout. Quant à soumettre l'amour humain à l'instabilité de la psychologie sensible et animale, jamais !

L'indissolubilité du mariage doit aller avec son unité. C'est que l'amour dont nous parlons ne peut pas, comme la charité, multiplier ses objets, sans se diviser et se déchirer lui-même. Parce qu'il est matériel, il réclame d'être limité, sous peine d'être mutilé. Qui voudrait aimer, mais sans abandonner du même coup le droit de se donner à un autre, ferait de sa donation un refus de se donner, et pècherait ainsi contre la loi naturelle.

Enfin, dernière exigence s'il s'agit de chrétiens, l'union de l'homme et de la femme doit être un sacrement. C'est la volonté de Dieu que ses enfants soient unis par la grâce.

De cette volonté on peut découvrir, dans la réalité des choses, des raisons de convenance. L'amour, peut-on dire, joue dans la vie humaine, — et donc aussi dans la vie chrétienne — un trop grand rôle, il est trop fécond et en bonnes œuvres et en dangers, pour n'avoir pas besoin d'une consécration. Il est aussi trop nécessaire à l'Église, à laquelle il fournit ses futurs fidèles, pour n'être pas chose d'Église. Enfin, et cette considération « mystique » nous paraît la plus décisive, le mariage, avons-nous déjà vu, réalise, dans la mesure du possible, l'unité naturelle de l'humanité. Or, il faut le dire à présent, et nous y reviendrons plus au long dans la suite de cette étude, cette unité de l'humanité est réalisée, mais surnaturellement, et de façon autrement parfaite, en Jésus-Christ.

C'est la grande vérité du Christ vivant dans l'Église, du corps mystique du Christ, qu'il serait trop long d'étudier et de préciser ici, et dont nous ne dirons en ces pages que le strict nécessaire. Dans le Christ, par grâce, d'une façon mystérieuse et réelle, l'humanité régénérée ne fait qu'un.

Dès lors, dans le Christianisme, le mariage, par son essence, c'est-à-dire par l'union dans laquelle il consiste, a rapport au Christ, et il inclut une activité du Sauveur, en tant que celui-ci unit en lui l'humanité, c'est-à-dire, en tant qu'il est encore agissant dans l'Église. Il y a donc un geste de l'Église, qui est un geste du Sauveur lui-même, qui, comme tel, est principe de vie surnaturelle, et qui sanctifie et « surnaturalise », dans le mariage, l'unité féconde de l'humanité. En d'autres termes, le mariage est sacrement.

Et, on le voit, ce qui est sacrement dans le mariage, ce n'est pas une bénédiction surajoutée, c'est l'essence même du mariage, du contrat d'union et d'amour. C'est cela qui participe de l'union entre le Christ et l'Église, entre le Verbe et l'humanité.

Et c'est cela, c'est l'essence du contrat, qui, élevé par la

grâce à une dignité supérieure, reçoit des perfections nouvelles.

Le mariage est un et indissoluble par lui-même et comme contrat. Comme sacrement, il reçoit une unité divine, et il est scellé au sceau de la Trinité, en une divine indivisibilité. L'amour dont il est constitué cesse lui-même d'être purement humain, pour devenir un aspect de la charité théologale.

Le Concile de Trente (Session XXIV) le dit magnifiquement : « La grâce sacramentelle du mariage amène à sa perfection l'amour conjugal. Elle confirme son indissoluble unité, et elle sanctifie les conjoints. Cette grâce, c'est le Christ qui l'a méritée par sa passion ». « C'est le Christ Notre Seigneur, comme dit Léon XIII *(Arcanum illud)*, qui a uni plus étroitement, par le lien de la divine charité, la société de l'homme et de la femme, déjà indivisible par sa nature ».

Sur l'amour de l'homme et de la femme plane l'image du crucifix. C'est un symbole et une consécration. Le mariage est chose du Christ, et chose d'Église ; il est un état de charité, de dévouement et de douleurs rédemptrices, et son rôle est d'élever de jeunes chrétiens dans l'amour du Sauveur.

Tant qu'il n'a pas sa consécration sacramentelle, le mariage n'a pas toute sa perfection. D'une façon plus précise : son unité est inachevée, quand on la compare à l'unité surnaturelle du Christ et de l'Église ; mais, ajoutons-le, seulement quand on la compare à cette unité. On conçoit donc que les mariages qui n'ont reçu nullement la consécration de cette unité, c'est-à-dire les mariages contractés entre païens, puissent être rompus à la conversion d'un des conjoints, s'il le faut pour que ce conjoint puisse mener librement sa vie chrétienne dans l'unité de l'Église. C'est le *casus apostoli*. Et l'on conçoit aussi que ce cas soit le seul, et que les autres motifs même les plus graves, raisons personnelles urgentes ou même raisons d'État, ne puissent prévaloir contre un lien si naturel et si sacré, du moment que sa formation est consommée.

* * *

Ce que nous venons d'énumérer, ce sont les réclamations essentielles, la loi naturelle de l'amour humain. Cette loi naturelle, maintenant que nos corps sont devenus les membres du Christ et que notre race est élevée par la grâce, devient plus urgente et plus rigoureuse. Il s'agit de respecter en nous non plus seulement l'humanité, mais la Divinité, et de nous garder purs par respect pour le Verbe qui s'est fait chair.

Mais, même sans cette élévation à l'état surnaturel, même si Dieu ne nous avait nullement révélé sa volonté, cette loi se serait imposée à nous par notre nature même, et par Dieu qui nous impose notre nature. L'enfreindre eût été mal en soi, intrinsèquement mal.

A côté de cette loi, qui n'admet ni dispense, ni excuse, ni légèreté de matière, il est d'autres prescriptions, moins rigoureuses, contre lesquelles on peut pécher sans tomber gravement.

Elles sont nécessitées par la prudence que réclame de nous la concupiscence qui est en nous. Nous allons les exposer en quelques mots.

A cause de l'étroite union qui existe, en ces matières, entre les appétits inférieurs et les convoitises mauvaises, il se fait que des actions, sans être en elles-mêmes la provocation du mal, émeuvent cependant les passions sur ce point. Rechercher de telles actions, lectures, spectacles, compagnies, imaginations, etc., dans le but de provoquer le mal en soi, c'est grave, évidemment.

Mais, souvent, l'attitude de volonté est indécise, on se laisse aller à une émotion louche, à une excitation trouble, mal définie, malsaine à coup sûr, mais qui n'apparaît pas nettement comme « mauvaise ». Agir de la sorte, poser ces

actions sans raison proportionnée, c'est une imprudence bien nette et qui est grave ou légère, d'après l'importance du danger encouru.

Il faut ajouter que de telles imprudences constituent souvent aussi un manque de sincérité avec soi-même et un effort coupable et dissimulé pour s'obscurcir la conscience.

Qui facit veritatem, venit ad lucem. Il faut, sur ces matières, limpidité et netteté. Rien n'est malsain, absurde, épuisant pour le cœur et nuisible à la santé psychologique, comme le vague désir consenti d'une satisfaction qu'on prétend se refuser.

Seule, l'observation intégrale, rigoureuse, de toutes les exigences de la pureté est facile; le reste est marche sur pentes glissantes.

* * *

Ces exigences de la pureté sont dures. Mais qu'on n'ait pas la cruauté d'en rien rabattre.

Il s'agit d'un des fondements qui supportent tout l'édifice moral : du respect envers l'humanité, dans ce qu'il a de plus essentiel. « Ne tourne pas contre lui-même l'amour qui est la source de l'humanité et qui est une des pièces les plus importantes de ta personnalité ». Le sixième commandement ne dit pas autre chose.

Sans doute, le métier est rude d'être animal raisonnable, et de diriger son corps par son âme jusque dans les tréfonds de son être, là où la volonté s'engage dans l'organisme. Il faut peiner et saigner, pour purifier et spiritualiser lentement ces régions enténébrées, où le passé de notre espèce et de nous-mêmes a laissé s'enfoncer trop de mauvaises racines.

Mais notre dignité d'hommes et de chrétiens, la dignité de nos corps, roseaux pensants, de nos corps devenus au baptême temples de Dieu, bref, notre valeur morale naturelle et surnaturelle est à ce prix.

Pour ce long et douloureux effort, un stimulant rigoureux est nécessaire. Ce stimulant est la loi naturelle, que nous venons d'étudier.

De grâce, qu'on n'émousse pas cet aiguillon indispensable; qu'on ne commette pas envers l'humanité cette insulte et ce vol de lui rabaisser ses principes au niveau de ses faiblesses. Lui briser dans l'âme le ressort qui la fait monter, c'est l'appauvrir de ce qu'elle a de meilleur : de ce qui doit la rendre meilleure.

Indulgence pour les personnes, oui. Nos regards ne vont pas jusqu'aux âmes, et nous ne pouvons juger la grièveté réelle des chutes dont nous ne savons que le dehors.

Indulgence surtout — et vénération — pour les âmes de bonne volonté, qui poursuivent, sans jamais se désespérer, une lutte entêtée contre des difficultés toujours renaissantes. C'est par leurs combats que, peu à peu, dans l'amour humain, l'ange prend empire sur la bête. Que seulement elles ne se découragent jamais; qu'elles ne se fatiguent pas de reprendre et de reprendre les armes! Dieu seul sait ce qui caractérise le plus véritablement leur attitude morale — des chutes ou de la résistance. On peut et on doit oser le dire, ce nous semble : dans des cas semblables c'est le bien qui l'emporte sur le mal; car, après tout, il provient, lui, de facteurs moraux, la grâce de Dieu et le courage humain; tandis que le mal est, pour une bonne part, l'effet de certains déterminismes psychologiques, des habitudes et du tempérament. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que les chutes ne soient pas coupables, et qu'on puisse se reposer de la lutte; mais, bien au contraire, que l'intensité même de la lutte peut donner une présomption contre la grièveté des fautes — et que, contre des fautes peut-être graves et certainement coupables, il est obligatoire de lutter ardemment.

C'est toujours le même principe : par pitié pour la faiblesse humaine, qu'on mette bien en lumière les exigences

de la loi naturelle. Elles sont parfaitement adaptées à nos ressources et à nos besoins.

II

Après avoir fait l'éloge du mariage et de l'amour, il nous reste à montrer qu'on peut, sans déchoir, mais, au contraire, pour monter, renoncer à l'un et à l'autre.

C'est un dogme, en effet. Le concile de Trente l'a défini : « Si quelqu'un déclare que l'état conjugal doit être préféré à l'état de virginité ou de célibat, et qu'il n'est pas meilleur et préférable (*melius ac beatius*) de demeurer dans la virginité et le célibat que de s'unir par le mariage, qu'il soit anathème ».

Il fallait mettre ce canon conciliaire bien en évidence au début de ce paragraphe.

Reste le travail théologique de rendre la vérité qu'il enseigne aussi intelligible que possible.

Commençons par un truisme : ce n'est pas en tant qu'elle fait renoncer à ce que le mariage a de bon, que la continence est bonne. Il faudrait manquer totalement de sens chrétien et même de la vraie notion des choses pour mettre l'excellence de la chasteté, comme le fait Schopenhauer, dans un assoupissement du « vouloir vivre ». L'apathie et l'indifférence n'ont, par elles-mêmes, rien de cette force décidée, qui est essentielle à la vertu.

Si la chasteté n'était que cela, si elle n'était qu'une restriction, elle serait une diminution ; en d'autres termes plus précis, si la chasteté n'était pas de la charité, elle serait une stérilité.

La charité, c'est elle, en effet, qui, à notre avis, donne à la chasteté parfaite sa raison d'être adéquate et son explication totale.

Aussi faudrait-il commencer cette partie de notre étude

par l'éloge de la charité, comme nous avons ouvert la première partie par l'éloge de l'amour conjugal.

Nous ne l'essaierons pas, de peur de demeurer trop en dessous. Aussi bien n'est-ce pas nécessaire. On sait combien la charité l'emporte sur tout autre amour. Elle est aussi théologale, aussi mystérieusement divine, que l'amour conjugal est mystérieusement humain : lui produit l'homme, il exalte l'homme ; elle va jusqu'à nous faire poser des œuvres divines et à nous rendre parfaits comme notre Père céleste est parfait. *Deus charitas est.* Venant de Dieu en nous par une opération spéciale de la grâce, elle tire de son origine assez de force pour remonter jusqu'à Dieu et l'atteindre. Par elle nous aimons Dieu d'un amour digne de lui, et cet amour, fruit indivis de la grâce et de nos efforts, est aussi vraiment nôtre qu'il est vraiment divin. Aussi, quand, avec l'aide de l'Esprit, nous disons : « Père », cet appel, pour Dieu, est émouvant.

Dans l'état de pure nature, nous n'aurions connu Dieu que dans le miroir des créatures, et nous n'aurions pu l'aimer efficacement qu'à travers elles. En règle générale, c'eût été, à notre sens du moins, dans la vie conjugale qu'on aurait ainsi aimé Dieu dans ses créatures de la manière la plus ardente et la plus adaptée à notre nature. C'est là qu'on aurait trouvé le plus de stimulants à la générosité et à l'oubli de soi. Le célibat, malgré les avantages qu'il donne pour la contemplation intellectuelle et pour la pratique des bonnes œuvres, aurait manqué souvent de stimulants assez humains pour être fort efficaces. Il aurait donc constitué en principe une exception, louable d'ailleurs, mais n'aurait pu faire l'objet d'un conseil universellement proposé.

Mais cet état de pure nature n'a jamais existé. En fait, dès l'origine, le Christ, promis, préparé, attendu, ou venu est le centre de tout, et Dieu, qui veut le salut de tous, oriente l'humanité entière vers de surnaturelles destinées. Par conséquent, toutes proportions gardées, ce que nous

allons dire du Christianisme concerne aussi le temps de l'ancienne Alliance.

En Jésus-Christ donc, Dieu se met, en lui-même à la portée de notre amour — par la charité.

C'en est fait. L'exercice de la charité, dès qu'il nous est rendu possible, prime tout; et l'on ne peut mieux faire que de renoncer à tout autre amour, pour se vouer plus complètement à elle.

L'amour humain était beau, certes; il devient même plus beau quand, dans le mariage chrétien, la charité le perfectionne. Mais la charité pure, la vie consacrée toute à l'amour divin, est plus belle encore.

L'homme marié, comme dit si bien saint Paul, *divisus est*. Il est tiraillé en sens divers; la concupiscence le domine encore fortement; et toutes les énergies que met en œuvre, de façon si absorbante, l'amour humain, tout en demeurant dans l'ordre et en étant saintes, sont distraites cependant d'un mouvement qui aurait pu aller vers Dieu bien plus droit et bien plus fort.

Cela ne signifie pas, bien entendu, que le mariage rende impossible l'exercice parfait de la charité : l'exemple de trop de saints montre le contraire. Il le rend seulement, par lui-même, plus difficile. Aussi, en règle générale, pour la perfection chrétienne la chasteté est-elle de conseil.

Celui qui la pratique, en effet, en supprimant ce qui aurait divisé ou encombré le mouvement de son âme, rend son vouloir plus un, plus simple et ainsi plus énergique. Aimant, d'un amour unique l'unique Nécessaire, il doit en arriver, par l'attitude qu'il prend, non seulement à atténuer de plus en plus la concupiscence, mais encore à mortifier en lui les appétits inférieurs, ou plutôt à les spiritualiser, en les absorbant progressivement dans une tendance surnaturelle.

Ainsi arrive-t-on au gouvernement de soi-même; ou plutôt, selon l'Écriture, ainsi s'établit le règne de Dieu dans les

âmes. Et les hommes deviennent comme les anges : *erunt sicut angeli Dei*; ils deviennent semblables à leur Père du ciel : *prima Virginum Trinitas.*

* * *

Et les hommes n'en seront que plus « humains ».

Car la chasteté, le plus divin des amours, est aussi le plus humain. Aussi bien ne peut-on, étant chrétien, aimer Dieu d'un amour qu'on refuserait à ses frères ; parce que les hommes et Dieu sont inséparables dans le Christ.

Dans le Christ. Encore et toujours lui. Partout, dans le Christianisme, le Christ est l'explication de la vie qu'il donne aux siens et des vertus qu'il leur demande. Ne faut-il pas que celui qui est premier principe dans la ligne de l'être surnaturel le soit aussi dans la ligne de l'intelligibilité du surnaturel, c'est-à-dire en théologie ?

Dans le Christ, en effet, l'humanité a reçu, avec une élévation d'être, un achèvement d'unité. Il n'y a plus, au regard de Dieu, c'est-à-dire dans la substance des choses, de séparation entre juifs et gentils, entre grecs et barbares, entre hommes et femmes ; une unité de grâce a repris en une vie unique et divine notre race entière, et tous ensemble, dans le Christ, nous ne faisons plus qu'un, un seul corps, un seul être vivant et, comme dit l'Écriture, un seul Christ tout en tous.

Unité toute surnaturelle, assurément ; mais que Dieu, qui l'a faite pour diviniser notre nature, a faite adaptée parfaitement à notre nature.

Aussi le mariage, pour autant que s'ébauche en lui l'unité féconde de notre race, n'est-il plus que la figure de cette unité surnaturelle. *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Il était l'acte de l'espèce ; le voilà devenu, comme tel, un signe et un symbole de

la grâce. En lui-même, chez des baptisés, il inclut un rapport et il exige une union avec une chose qui le dépasse absolument, sans laquelle il aurait été complet, mais dont il ne peut, par essence, se passer, du moment qu'elle est offerte — nous voulons dire l'unité qui relie le Christ à l'Église.

Aussi, la bonté divine l'a-t-elle haussé d'un niveau : il était cause d'homme, elle l'a fait en plus cause de grâce, et elle a changé en charité l'amour dont il était fait. Cela, nous l'avons déjà dit.

Mais ce qu'il faut faire remarquer à présent, c'est que par là le mariage tient sa grandeur, en tant qu'il est unité et en tant qu'il est amour, d'une unité et d'un amour qui le dépassent. Il tient donc en lui ce qui doit suggérer de faire mieux que lui, et cela dans la même ligne que lui : dans la ligne de l'amour envers l'humanité.

L'amour conjugal est, par nécessité de sa loi naturelle, très limité en son objet. Il est aussi, en règle générale, très embarrassé par la concupiscence en son intensité.

L'amour exclusif du Christ, mais du Christ tout entier, Dieu et homme, tête et membres, Sauveur et fidèles, est infiniment plus un, plus détaché des recherches personnelles, si alourdissantes ; il est donc plus énergique en son mouvement. Il est en plus totalement universel en son objet.

D'autre part, ce qui différencie ces deux amours et qui fait l'excellence hors pair du second rend les deux difficilement compatibles.

Reste donc à choisir. Reste, si l'on veut aimer l'humanité le mieux possible, qu'on renonce au mariage, du moins dans la plupart des cas. Et voilà la chasteté parfaite conseillée par l'amour, et par l'amour envers l'humanité.

Mais, il faut le redire encore, si l'on renonce au mariage, ce n'est pas qu'on redoute les sacrifices et les dévouements qu'il réclame. C'est, au contraire, à cause des services et des travaux qu'il empêche.

Qui voue la chasteté n'éteint pas en lui la tendresse humaine. Il aimera, mais autrement, d'un amour dégagé au maximum de convoitise, débarrassé de recherche personnelle et de calculs jouisseurs. Il aimera, mais d'un amour ardent et large, et qui, pour être toujours prêt à servir tous les hommes, renonce aux liens même les plus doux et les plus sacrés, du moment qu'ils empêchent de vivre pour tous, en un dévouement catholique. Envisageant, dans les hommes, non l'animal raisonnable tel qu'il est par nature, mais tel que Dieu l'a fait par grâce, il considérera dans autrui l'enfant de Dieu, le membre du Christ, le membre du même corps (1). Et il le verra très proche à la fois, *proximus*, et très élevé. Ce sera un amour très respectueux, cultuel presque, très humain et divin en même temps, l'amour chaste.

Et la chasteté, amour plus puissant que l'amour, donnera des pères et des mères à ceux qui n'en ont plus. Elle entourera de sollicitude et de tendresse les misères des malades et la décrépitude des vieillards.

Elle fera que de jeunes chrétiens et chrétiennes, dans une inquiétude passionnée sur le sort de leurs frères, s'en iront souffrir et mourir dans les forêts tropicales ou la glace du Pôle, en suivant le bon Pasteur à la recherche des âmes.

Elle rêvera de se donner jusqu'à la mort et, jalouse d'être indissoluble comme l'amour conjugal, elle s'enlèvera par vœu le droit de se reprendre.

Par elle les pauvres auront de perpétuels serviteurs ; les tout petits et les adolescents auront des éducateurs voués à leur formation ; la masse de l'humanité, chrétiens, pécheurs, païens, tous posséderont des intercesseurs dont ils pourront user et abuser, et dont les austérités, les froides nuits de

(1) L'objet formel, motif *propter quod* de la charité envers le prochain, est Dieu. Son objet formel, objet *quod*, dans le prochain, est la *capacitas visionis beatificae*, c'est-à-dire la vie divine, actuelle ou possible.

prière, les souffrances, les travaux et la vie seront à eux, seront pour eux.

D'elle et de l'amour conjugal, l'amour le plus éperdument humain, c'est elle.

Ne va-t-elle même pas à absorber l'autre? Un jour viendra-t-il, où « il sera donné à tous de comprendre la parole que tous, maintenant, ne comprennent pas », l'*expedit non nubere?* Notre race est-elle destinée à une fin aussi magnifique, notre histoire sainte aura-t-elle le plus splendide, et, au point de vue surnaturel, le plus intelligible des couronnements? Dieu seul le sait. Dieu seul est assez bon, assez patient aussi, et surtout assez puissant, pour amener de tels miracles.

En attendant, la parole de Dieu, comme un ferment, fait monter la pâte, et l'Église répète aux générations successives la proposition divine d'un amour plus intense, plus divin à la fois et plus humain, c'est-à-dire plus chrétien.

* * *

Plus chrétien, oui. Revenons-y une dernière fois, car c'est là le dernier mot.

La chasteté parfaite, comme toutes les vertus parfaites, est, essentiellement, une attitude que le Christ inspire à ses membres, et dont l'explication dernière est en lui. Elle exprime une manière d'être humain mais divinement, une façon d'être enfant de Dieu, que celui-là seul peut comprendre pleinement qui est le Fils unique et l'unique Homme-Dieu.

Les vertus parfaites sont mystérieuses, comme la vie surnaturelle, chrétienne, dont elles sont l'expression la plus adéquate.

Celui-là seul peut les faire comprendre, autant qu'on peut comprendre ici-bas, qui seul peut les inspirer. Pour savoir combien la chasteté chrétienne est bonne, il faut avoir reçu

du Christ l'amour qui vient de lui et qui la justifie, elle. *Si quis amat, novit quid haec vox clamet.*

C'est la force, la joie et la gloire de ceux qui ont voué au Christ, c'est-à-dire, à Dieu et aux hommes, toute leur vie, d'être comme le Christ, corps et âme, des consacrés. Ils sont donnés, ils sont livrés, et c'est leur état de pouvoir s'user jusqu'à la corde, en servant tous leurs frères tous les jours. Ils suivent l'Agneau partout où il va : à la peine, à la rédemption et à Dieu.

* * *

Aucune vie ne soutient son homme comme celle-là.

Mais il faut la prendre comme elle est.

Les choses se conservent et s'augmentent par les mêmes causes qui les ont engendrées. Raison d'être de la chasteté, la charité en est aussi la force et la sauvegarde.

Contre les repliements sur soi-même, contre les mélancolies amollissantes, contre les préoccupations de bien-être ou de plaisir, bref, contre tous les relâchements d'âme qui préparent les défaillances, le grand remède c'est la charité, c'est-à-dire l'amour ardent de Dieu, spécialement là où il est pour nous, dans l'Eucharistie, dans nos âmes, et dans le devoir d'état, — et l'amour, ardent aussi, du prochain.

Pas de petites tendresses ridicules et limitées ; mais envers tous une sollicitude éveillée et l'appétit de servir : rien ne brise le mouvement egocentriste de la concupiscence comme la généreuse explosion de la charité.

Prudence, oui, certes ; mortification, sincérité avec soi-même, oui, tout cela est indispensable. Mais la vraie prudence consiste à remplacer ce qu'on veut supprimer ; rien ne mortifie le mal comme l'application de son contraire ; et la tactique la plus franche est l'offensive.

* * *

C'est un même amour et une même charité qui fait la grandeur du mariage, qui nécessite les rigoureuses exigences de la pureté, qui suggère, comme moyen de perfection, la chasteté parfaite — et qui donne la force et la joie de régler sa conduite d'après ces principes et ces préceptes.

Tout est lié dans la morale chrétienne.

Tout y est avant tout positif ; on a pu le voir. Il ne s'agit, pour tout ce qui concerne le sixième commandement, que de respecter la dignité humaine, que Dieu a faite grande et que le Christ a faite plus grande encore.

Aussi bien le Christianisme tout entier est-il avant tout positif et amour du bien. La vie chrétienne parfaite, et les conseils de perfection plus encore que les préceptes, ne sont pas d'abord des renoncements, mais des préférences. *Finis legis est charitas.*

C'est pourquoi la pratique des conseils est une excellente préparation pour ceux qui doivent former les chrétiens à l'observation des préceptes. Le vœu de chasteté, spécialement, a cette utilité, parmi d'autres, de donner à l'ensemble des fidèles, pour ce qui concerne la pureté, les éducateurs qui lui conviennent.

Nous voici ramenés aux pensées par lesquelles nous commencions cette étude. L'état de chasteté a une portée sociale et ecclésiastique.

Il est une protestation concrète contre la recherche exagérée du plaisir, contre toutes les altérations sacrilèges, qui voudraient faire de l'amour un égoïsme. Il est destiné à rappeler aux hommes la grandeur du mariage, de ce mariage que Dieu a fait si saint que l'Église ose le sceller en donnant aux époux le pain des anges.

Mais que ceux qui le pratiquent, le pratiquent comme il

est : comme un état de charité plus grande et plus haute, parce qu'elle est plus détachée. Ainsi pourront-ils inspirer une très belle idée du mariage et de l'amour, parce qu'ils en ont une plus magnifique.

E. MERSCH, S. I.

Jean d'Avila et ses Œuvres

(1500-1569)

Tous les historiens de la littérature espagnole s'accordent à voir en Jean d'Avila un représentant authentique du sentiment religieux castillan. Mais pourquoi un grand nombre d'entre eux ne lui assignent-ils qu'une place secondaire et le considèrent-ils comme un homme de peu et une sorte de parent pauvre ?

Le problème ainsi posé ne laisse pas que d'être piquant. Les raisons ne manquent certes pas pour expliquer cette disgrâce apparente. Pénétré d'une spiritualité toute personnelle — *suo modo spirituales* dira saint Ignace des disciples du Bienheureux — notre auteur ne voulut jamais s'agréger à aucune famille religieuse qui aurait canalisé son action. Il renonça, après de multiples hésitations, à s'enrôler dans la Compagnie de Jésus ; il admirait saint Ignace mais refusa d'être son disciple. Il encouragea autant qu'il le put la réforme thérésienne ; ses rapports personnels avec sainte Thérèse sont connus, et saint Jean de la Croix utilisa au Calvario les disciples qu'il avait formés. Il dirigea pendant plusieurs années saint Jean de Dieu, le futur fondateur des Hospitaliers. Il bâtit, selon le désir du Concile de Trente, des séminaires, des universités et des collèges et en céda quelques-uns à la Compagnie de Jésus. Mais personnellement il ne voulut jamais s'inféoder à aucun mouvement religieux comme tel. Il resta un indépendant.

Sa personnalité en fut peut-être accrue, mais ses œuvres, leur publication et leur diffusion en pâtirent ; et si beaucoup ne leur accordent qu'une attention réduite, c'est moins parce qu'ils en ignorent la valeur intrinsèque que parce qu'elles n'expriment pas, comme celles de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix ou de saint Ignace, l'essence du mouvement ascétique et mystique dont elles sont issues.

Quelques traits distinctifs de l'œuvre avilienne.

L'unité de sa pensée et sa richesse théologique nous interdisent toute analyse sommaire. Son œuvre est trop complexe pour tenir dans une définition de catalogue.

Jean d'Avila écrit entre les années 1520 et 1569. Son œuvre ne s'insère donc pas, à proprement parler, dans le grand mouvement *mystique* qui commence immédiatement après lui. Elle l'annonce et l'explique en partie. Avila ne prétend nullement nous donner ses expériences du divin. Rien de moins *biographique* que son œuvre. S'il semble redouter le phénomène mystique parce qu'il en a constaté maintes fois le danger, il ne le méprise ni ne le mésestime. Sa doctrine commande une attente respectueuse de l'appel divin. Il sait trop bien — telles de ses lettres en feraient foi (1) — que Dieu attire l'âme qu'il veut et quand il le veut.

Grand directeur de conscience, habitué de voir les âmes à nu, il savait par expérience l'urgence de certaines réformes morales. Le relâchement de certains prêtres l'afflige (2). L'ignorance dogmatique des fidèles le terrifie et, certes, si

(1) Sa lettre à sainte Thérèse, par exemple. On sait que la sainte lui fit tenir le *Livre de sa vie* et voulut savoir s'il approuvait les grâces qu'elle y avait consignées. Sa réponse ayant été favorable, sainte Thérèse en conçut une grande tranquillité au sujet des faveurs dont elle était l'objet. — (2) Sa prédication coïncide avec le Concile de Trente, qui poursuivait, comme on le sait, la réforme morale de la chrétienté.

quelqu'un dans la chrétienté dut se réjouir des décrets disciplinaires du Concile de Trente, ce fut Avila.

Il va donc au plus pressé. Il appartient aux nécessités de son temps. Il prépare ainsi et rend possible la merveilleuse efflorаison mystique qui produira sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Louis de Grenade, Pierre d'Alcantara. *Il est un initiateur*, et c'est sa gloire. Moins attiré que ses successeurs immédiats par le fait mystique, Avila est un *théoricien de la spiritualité commune.*

Chez lui *pas de divorce entre la pensée et l'action.* Si sa santé lui eût permis d'entrer dans un ordre religieux, il nous affirme qu'il eût choisi la Compagnie de Jésus parce que, en se consacrant à la prédication et à l'enseignement, elle répondait parfaitement à la préoccupation constante de son esprit : la réforme de l'Église.

S'il donne quelque conseil à ses amis — et Dieu sait s'il en est prodigue — il l'appuie toujours sur un principe général qui lui confère sa valeur et en montre l'opportunité. On a souligné son *souci de la pensée éthique* (1), et voilà qui est excellent à condition de montrer qu'elle découle de sa grande science doctrinale et scripturaire.

Ascétique plutôt que mystique, la pensée d'Avila est de plus éminemment *christologique.* Louis de Grenade, son premier biographe, ajoute une nuance précieuse en la qualifiant de *paulinienne.* Le *Christ auteur et consommateur de toute sainteté*, voilà le centre vivant et fécond de toute son œuvre théologique. Moraliste et ascète, pourquoi l'est-il, sinon parce que tout son enseignement moral converge vers l'imitation de Jésus, Dieu « humanifié » comme il se plaît à le dire, modèle et source de toute vie chrétienne? Et celle-ci, en quoi consiste-t-elle sinon à le suivre, c'est-à-dire à écarter

(1) Cette expression, qui me paraît fort heureuse, est de M. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique.* Paris, Alcan, 1924, p. 206-207.

pratiquement les obstacles à l'infusion de sa grâce d'abord, à son accroissement normal ensuite ?

Quelle que soit la qualité littéraire de ses œuvres, leur valeur théologique est incontestablement de la plus haute importance. Cette sensibilité à l'égard du Christ, cette charité débordante leur communique un charme que n'ont pas les traités trop spéculatifs de ses contemporains. Voilà la raison pour quoi l'*Epistolario* est empreint de cette *saveur moderne*, de cette spontanéité vivante que nous aimons retrouver dans tous ceux qui ont su s'abstraire de la pure spéculation théologique pour nous montrer les réactions intimes de leur âme. S'il est donc permis d'insister sur des caractéristiques plus accessoires de l'œuvre Avilienne, on aurait grand tort d'omettre celle-ci, qui nous la rend au premier chef sympathique.

L'Epistolario.

L'*Epistolario* n'est pas à proprement parler un traité de spiritualité. Il n'est pas non plus un recueil de lettres postiches, comme on en rencontre quelques-uns à cette époque. C'est une véritable correspondance adressée à des particuliers.

Il est par conséquent difficile d'en dégager la doctrine générale. Écrites au jour le jour, elles répondent aux difficultés courantes de la vie spirituelle. Leur unité provient de la doctrine qu'elles exposent. Un très petit nombre d'entre elles furent datées. A tout prendre, on peut, croyons-nous, affirmer sans témérité que la plupart d'entre elles furent écrites entre 1527 et 1569. L'activité épistolaire du Bienheureux s'accrût, en effet, vers la fin de sa carrière. Les circonstances mêmes l'y avaient forcé. Atteint d'une grave maladie qui le tenait alité, il occupait ses loisirs à correspondre avec ses disciples. Ceux-ci, qui résidaient dans les collèges, les séminaires et les universités qu'il avait bâtis, recouraient à sa

direction. Parmi eux, il faut compter un grand nombre de prêtres ou de jeunes gens qui se destinaient au sacerdoce, quelques gentilshommes et plusieurs dames de la haute aristocratie qui, sur ses conseils, avaient renoncé à la vie mondaine.

Deux disciples d'Avila, Juan Diaz et Juan de Villaras ont pris soin, lorsqu'ils composèrent la première édition de l'*Epistolario*, de nous confier — détail précieux — à qui s'adressaient ces lettres (1). Beaucoup de prêtres, de prédicateurs, de directeurs de consciences, de séminaristes, bénéficièrent donc des conseils du Bienheureux. Ils sont les privilégiés. Il leur adressa ses plus belles lettres. La conscience de la grandeur du sacerdoce donne au Bienheureux cette chaleur d'accent qui est comme le fond de son tempérament littéraire.

Il leur montre comment, après avoir enfanté les âmes à Jésus-Christ, ils ne s'appartiennent plus. Austère, mais de cette austérité pleine d'onction qui le fait ressembler à saint François de Sales, il s'engage dans les recommandations les plus minimes.

« Toujours il faut être d'humeur égale, afin que l'enfant [que vous avez engendré à l'Évangile] n'ait à votre égard aucune réponse moins affectueuse. Il arrive parfois que le cœur paternel, tourmenté par mille inquiétudes, considère comme un grand soulagement de laisser libre cours à sa tristesse et de se rassasier de larmes. Pourtant, si son petit enfant vient à lui, il faut qu'il joue et rie comme s'il n'avait que cela à faire. Qui énumérera toutes les tentations, les sécheresses, les pièges, les dangers, les scrupules et les mille soucis divers

(1) Cf. V. Garcia de Diego, *B^to Juan de Avila, Epistolario Espiritual*, dans les clasicos castellanos, ediciones de « la Lectura », Madrid, 1912, p. 1, note 6. Nous avons donné une traduction des principales lettres de l'*Epistolario* dans les éditions du *Museum Lessianum. Le Bienh ureux Juan de Avila, Lettres de direction,* Section ascétique et mystique, n° 25, Louvain, 1927.

et funestes qui l'assaillent? Quelle vigilance pour empêcher qu'ils pénètrent jusqu'à eux! Quelle sagesse pour savoir les en retirer, lorsqu'ils y seront tombés! Quelle patience pour ne pas les délaisser de temps à temps, pour s'entendre demander ce à quoi on a déjà répondu et leur inspirer de dire ce qu'on leur a déjà insinué! Quelle courageuse et continuelle oraison il faut pour demander à Dieu qu'ils ne meurent pas! Car il n'y a pas, croyez-moi, mon Père, de douleur comparable à celle que vous ressentiriez s'ils mouraient, et je ne crois pas qu'il y a en ce monde un plus affreux genre de martyre provenant de Dieu que le tourment causé par la mort d'un enfant en le cœur de celui qui véritablement est père » (1).

La prédication est au premier plan de ses préoccupations. Que n'a-t-il pas fait pour former des missionnaires patients, zèlés et pénétrés de l'esprit du Concile de Trente! Il les envoyait par toute l'Espagne, mais particulièrement en Andalousie, où le besoin de prêtres instruits semblait plus pressant. Dans les lettres qu'il leur adresse, Avila non seulement leur propose la doctrine la plus haute, mais s'attache encore à leur donner ces humbles conseils pratiques qui dénotent l'orateur de profession.

Il sait bien toutes les difficultés de ce ministère qu'il continue de pratiquer à leurs côtés :

« Dans ce ministère, dit-il, il arrive fréquemment d'être soit porté aux nues, soit injurié, mais le serviteur de Dieu doit savoir se montrer aussi sourd envers ceci qu'envers cela, encore qu'il doive davantage se réjouir du déshonneur que de l'honneur, puisque, grâce à ce dernier, il est plus conforme au Christ qui, pour avoir cherché la glorification de son Père, fut déshonoré » (2).

(1) J. M. de Buck, *Le Bienheureux Juan de Avila*, p. 49 et suiv. — (2) *Op. cit.*, p. 69.

Son art tout personnel de la direction des âmes, il le transmet comme son secret le plus cher. Il est peu de lettres où il omette d'en parler. Partout perce sa grande expérience du confessional. Des détails psychologiques d'une grande finesse abondent : description des difficultés particulières dans ce ministère : péril des confessions féminines et des conversations oiseuses, envahissement progressif des soucis matériels, affaiblissement graduel des lumières surnaturelles, dégoût de l'oraison et du silence.

Avila sait que la vie du prêtre, surtout s'il s'adonne aux missions rurales, doit être une vie réglée. Aussi communique-t-il aux plus fervents des ordres du jour détaillés (2). En voici le plus typique : « Depuis la tombée de la nuit jusqu'à huit heures et demie du soir, le prêtre doit se recueillir au son de l'*Angelus*, et après s'être mis à genoux, réciter le *Confiteor* et le *Miserere*. Tout le temps qui précède la frugale collation du soir, il le doit employer à méditer sur ses péchés, sur sa mort imminente, sur l'enfer et le purgatoire et en général sur les mystères évangéliques qui incitent au repentir et à la componction; cette méditation doit durer deux bonnes heures. Le silence est de rigueur depuis la collation du soir jusqu'après la messe du lendemain. Il faut occuper la soirée par la récitation de prières vocales ou par la lecture de livres appropriés : Cassien, l'*Abecedario* d'Osuna, saint Grégoire, saint Augustin, le *Contemptus mundi*. Vers dix heures, il sied de se reposer jusqu'à trois heures du matin, heure à laquelle il faut se lever pour réciter matines et méditer un passage de la Passion. Cette oraison doit durer deux heures; après quoi il convient de se reposer jusqu'à six heures ou six heures et demie. Avant la messe, il faut réciter Prime, Tierce et Sexte, et méditer les mystères eucharistiques. L'action de grâces doit durer au moins une demi-heure. Le prêtre doit

(1) *Op. cit.*, p. 85 et 235.

aussi étudier. Avila lui recommande d'employer deux heures au moins à revoir le Nouveau Testament, après quoi il pourra déjeuner et se délasser. « Bien qu'il semble qu'en rayant la pierre du moulin, on l'empêche de travailler, on fait cependant beaucoup en la préparant à moudre davantage. » Après une sieste d'une bonne heure, le prêtre récitera None, Vêpres et Complies. Jusqu'à l'heure de l'Angelus il doit s'occuper du service du prochain : prêcher, catéchiser, visiter les malades dans les hôpitaux, enseigner aux jeunes gens les passages choisis de Cicéron, d'Aristote ou de Platon».

On voit l'austérité d'une telle direction. La méditation des fins dernières a, dans la pensée d'Avila, un rôle prépondérant. Elle ne le cède en importance qu'à la dévotion eucharistique. Le centre de la vie sacerdotale est pour lui la messe, qu'il désire quotidienne. Il a écrit sur ce sujet ses meilleures lettres (1).

Avila fut aussi le père spirituel de maintes grandes dames adonnées à la dévotion. L'exemple en venait de haut. La cour d'Espagne, — extérieurement au moins — sévère dans ses mœurs, et peu encline aux plaisirs mondains, recourait alors aux théologiens éminents (2).

Avila, comme beaucoup d'autres, avait son cercle de pénitentes. Toutes n'étaient pas également dociles, et il faliait sa charité surnaturelle et son inaltérable patience pour en amener un bon nombre à la piété sincère. De frivoles qu'elles étaient, plusieurs parvinrent aux plus hauts états mystiques, telle cette Sancha Carillo pour qui il écrivit son *Audi Filia*.

De grands seigneurs sollicitaient ses conseils (3). On cite au XVIe siècle des conversions tapageuses. Charles-Quint, Philippe II, Don Juan lui-même donnèrent l'exemple de ces décisions subites. Sainte Thérèse dans sa *Vie* raconte

(1) *Op. cit.*, p. 74 et 234. — (2) Voyez par exemple *op. cit.*, les lettres 10e, 12e et 15e. — (3) Voyez par exemple *op. cit.*, les lettres 9e, 11e et 17e.

comment certains gentilshommes, subitement dégoûtés de leur vie de courtisan, se sentirent invinciblement attirés par la vie monacale. Saint Ignace, saint François de Borgia ne sont donc pas des exceptions. Si tous ces néophytes n'entraient pas dans un monastère, beaucoup cependant se retiraient dans leur *Castillo* et terminaient leur vie dans l'austérité et le silence (1).

Avila correspond avec eux. Il met à leur portée les plus hauts enseignements théologiques et s'efforce de les amener au mépris d'eux-mêmes et à la charité sociale.

Citons enfin pour mémoire la longue lettre adressée à l'Assistant de Séville, probablement Don Chacon (2). Sa largeur de vue en matière sociale devance bien des documents contemporains, et l'on est surpris de voir avec quelle lucidité Avila développe cette idée toute paulinienne du Christ Pontife et Roi, dont découle, par participation, toute autorité (3).

L'Audi Filia.

On se méprend parfois sur la signification de l'*Audi Filia*. Traité d'oraison, il l'est, mais il déborde en ce cas son objet jusqu'à devenir une somme complète de l'ascèse catholique.

Son importance, fort discutée, ressort, nous semble-t-il, précisément de la date à laquelle il fut composé. Sans doute son originalité paraîtrait fort diminuée, si on la comparait

(1) Sous les archiducs Albert et Isabelle le même phénomène religieux se reproduit chez nous. Voyez par exemple P. FREDÉGAND D'ANVERS, *Etude sur le P. Charles d'Arenberg*, frère mineur capucin, Paris-Rome, 1919. — (2) *Op. cit.*, p. 247 et suiv. — (3) « Son *Epistolario Espiritual* démontre comment l'onction religieuse peut s'allier au sens pratique, à la sagacité et à la plus rare bonté. Ses longs efforts pour exhorter des pécheurs illustres sauvèrent Juan de Avila de l'exubérance asiatique de Guevara, et bien que son âme fût occupée d'intérêts plus hauts que ceux des lettres, il passe maître dans l'art d'adapter la langue la plus simple aux sujets les plus élevés ». FITZMAURICE-KELLY, *La Littérature espagnole*, Colin, p. 170.

avec celle des œuvres subséquentes, souvent d'une doctrine moins abrupte et d'une lecture plus attrayante. Il est difficile de mettre l'*Audi Filia* en parallèle avec les grands traités de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de Louis de Grenade, d'Osuna ou de Jean des Anges. Toutefois, si l'on veut comprendre pourquoi ce traité est classique, il est utile de le replacer dans son milieu naturel.

L'œuvre d'Avila précède presque tous les grands traités castillans; et quelques auteurs subséquents, Grenade par exemple, s'en inspirent largement.

La première édition de l'*Audi Filia* date de 1530 (1), l'année même de la conversion de Dona Sancha Carillo pour qui il fut composé. Remarquons, que sainte Thérèse ne publia sa *Vie* qu'en 1562, son *Château intérieur* en 1577, et le *Livre des Fondations* entre 1560 et 1579. Jean des Anges écrivit ses *Dialogues sur la Conquête du royaume de Dieu* en 1595, son *Manuel de la Vie parfaite* en 1608 et ses *Considérations sur le Cantique* en 1607.

D'aucuns considèrent Avila comme un des fondateurs de la mystique espagnole (2). C'est lui faire une place bien

(1) C'est la date qu'indiquent V. Garcia de Diego, *op. cit.*, p. x, note 1, Hoornaert, *Sainte Térèse écrivain*, Desclée, Paris, 1922, p. 85. Palencia, *Histoire de la Littérature Espagnole*, Madrid, 1925, 2e édit., p. 460, assigne comme date 1560. C'est évidemment de la seconde édition qu'il s'agit. Le Bienheureux y fait lui-même allusion dans la préface de son œuvre. — (2) Groult, dans son livre récent, n'admet ce jugement qu'avec de prudentes réserves. Il a parfaitement raison. « Jean d'Avila écrivit en 1530, à l'intention de doña Sancha Carillo, sa pénitente, une paraphrase du psaume 44e, l'*Audi Filia*. Publiée contre son gré en 1538, elle ne plut pas à l'Inquisition. Avila dut la refondre. Il reçut, en 1574, l'approbation officielle. Malgré tout le mérite littéraire et doctrinal qu'on s'accorde à reconnaître à Juan de Avila, il est injuste, et je pense le montrer plus loin, d'affirmer avec Cejador que cet écrivain « fue el primero que con estos libros, dió consienzo en España al escribir libros espirituales y de oración, de manera que bien puede decirse haber sido el fundador de la literatura mistica y ascetica española ». *La Mystique des Pays-Bas et la Littérature Espagnole au XVIe siècle*, Louvain, 1927, p. 81 et 82.

large. Il a été surtout un prédicateur moraliste et un ascète. Théoricien de la mystique, nous verrons qu'il ne l'est que par raccroc. Dans l'*Audi Filia*, il songe surtout à synthétiser les grands principes de la vie intérieure ordinaire. S'il traite d'oraison proprement mystique, c'est pour prévenir certaines idées fausses, non pas pour la recommander. Il fraye donc la voie. Il ne s'y engage pas. Aussi ne peut-on que souscrire, sur ce point précis, au jugement de M. Hoornaert : « Jean d'Avila est situé à un tournant de la littérature dévote. Il y a plus en lui que de simples considérations dévotes. La profondeur de ses enseignements en fait l'annonciateur des Maîtres. Avec Osuna et Laredo, c'est un des grands noms de cette période. Il dépasse même tous ses contemporains par le mérite littéraire. Sainte Thérèse le vénérait pour sa doctrine et lui fit envoyer le *Livre de sa Vie*, pour avoir son appréciation à laquelle elle tenait beaucoup, et recevoir au besoin son approbation. Il me semble toutefois exagéré de dire avec Cejador : « Il fut le premier qui commença à écrire des œuvres spirituelles et d'oraisons ; on peut l'appeler le fondateur de la littérature mystique et ascétique espagnole ». S'il écrit son *Audi Filia* en 1530, il ne faut pas oublier qu'avant lui il y avait eu Osuna et Alonso de Madrid. Nous sommes d'ailleurs encore loin de la période mystique proprement dite, et Jean d'Avila, comme Laredo, est en avance sur son temps » (1). Saint Ignace tenait, lui aussi, l'*Audi Filia* en profonde estime. Il le recommande comme lecture au réfectoire, pendant les repas. Il l'avait d'ailleurs lu et annoté. Il écrit, en effet, le 10 juin 1538, à Nicolas de Furno : « Johanni Avile debetis me commendare : liber suus nuper est mihi portatus et legi eum per totum et signavi notabilia et continuationes in margine et multum teneo de tali libro et multum delectat me quando lego, quia est notabiliter bonus » (2).

(1) Hoornaert, *op. cit.* p. 85. — (2) Monumenta Hist. Soc. Jesu, *Epist. Ign. Loyolæ I*, Epist. 15ª, p. 130.

La doctrine qu'y proposait Avila concordait parfaitement avec la doctrine ignatienne : même caractère de solidité, de pondération, de prudence, même zèle apostolique, même défiance à l'égard du merveilleux hétérodoxe.

Le but de l'ouvrage est très précis. Adoptant une méthode usuelle à son époque, Avila suit, mot pour mot, un texte scripturaire et en tire les enseignements appropriés (1).

Audi Filia : l'âme qui se sent attirée à la vie parfaite doit, avant toute chose, s'efforcer d'*écouter*, afin d'entendre la voie intérieure et secrète de l'Esprit. Il faut, de plus, qu'elle ferme l'oreille à toute sollicitation charnelle ou mondaine. Bien compris par le spirituel et assidument pratiqué par lui, ce principe est comme le fondement du grand œuvre qu'il entreprend d'élever.

Et vide : il faut aussi *voir* (2). Cette pensée introduit à une ascèse plus ardue et souvent plus douloureuse. L'homme doit considérer à la lumière de la foi le peu qu'il est et le peu qu'il vaut. Il doit se défendre de lui-même et de ses œuvres. Ce principe de la connaissance propre, base de la morale antique et de l'ascèse augustinienne, Jean d'Avila le souligne avec une rare vigueur. A peine est-ce si saint Ignace, dans la première semaine de ses *Exercices*, l'ait dépassé en réalisme et en précision. Pas plus que le solitaire de Manrèse, il ne redoute ni le terme propre ni l'image crue, lorsqu'il s'agit de mettre l'âme en face de ses souillures.

Humblement conscient de sa misère, le spirituel est alors introduit à la vie d'oraison proprement dite. Il peut se présenter à Dieu sous l'égide de Jésus-Christ, son médiateur

(1) Nous ne pouvons évidemment donner toutes les références qui intéressent notre sujet. Nous n'en fournissons que les principales. Ainsi *Obras del Venerable Maestro Juan de Avila*, Clerigo, Apostol de la Andalucia. En Madrid, en la Imprenta Real Año de 1792. T. I, p. 185 et 186 et suivantes. — (2) *Obras*, T. I, p. 311 et suiv.

naturel. En dehors de Jésus, l'homme, péché vivant, ne peut espérer violenter le ciel (1).

Cette étape correspond à la seconde semaine ignatienne. Jésus-Christ, auteur et consommateur de toute sainteté, est au centre de la pensée avilienne. Là se trouve l'idée fondamentale de *l'Audi Filia*. Il ne faudrait pas se risquer à la chercher ailleurs, ce serait fausser ce qu'il y a dans ce long traité de plus puissant, de plus original et de plus authentiquement psychologique.

Oublie ton peuple, poursuit le texte. Qu'est-ce à dire sinon : renonce à ta volonté propre? Et comme saint Ignace, exposant à son retraitant le double programme de vie, symbolisé par deux étendards, notre auteur suggère — rapprochement curieux — l'idée de « deux bandes d'hommes », de deux « cités », celle du bien et celle du mal entre lesquelles il faut opter. Choisir la première, c'est s'agréger au peuple de Dieu, c'est donc oublier sa patrie, symbole de la volonté propre et de l'honneur mondain.

Oublie la maison de ton père. Qu'est-ce à dire, sinon renier, ce qui, d'essence, est beaucoup plus intime que ton peuple et ta volonté : les subtiles satisfactions d'amour-propre et les moindres mouvements peccamineux (2)?

Car le Roi a désiré ta beauté. Jean d'Avila parvient ici au sommet logique de son œuvre : l'obtention de la beauté morale, de cette beauté intérieure, dont parlait déjà Platon et qui n'est autre que le terme de l'effort ascétique et de la libération progressive (3).

Transposé dans le plan divin, cet esthéticisme moral se retrouve éminemment en Jésus-Christ. « Il est, dit notre auteur, en reprenant une expression chère aux Pères grecs., *el hermoso Verbo de Dios*, le beau Verbe de Dieu » (4).

(1) *Obras*, T. I, passim. — (2) *Obras*, T. II, p. 159. — (3) *Obras*, T. II, p. 181 et suiv. — (4) *Obras*, T. II, p. 187.

Étant *Dios humanado*, le Dieu, si l'on peut dire, humanifié (1), il nous communique sa beauté, cette beauté que nous cherchons en vain dans les créatures et que les créatures, comme le dit si puissamment saint Augustin, nous conseillent de chercher au-dessus d'elles (2).

Au fond l'*Audi Flia* est une œuvre apologétique, non pas en ce sens qu'elle défend explicitement la religion catholique déjà fort attaquée, mais parce qu'elle se plaît à mettre en évidence les dogmes principaux que battaient en brèche les protestants et les faux mystiques. Notons, en tout dernier lieu, celui de la justification de l'âme en vertu des mérites de Jésus-Christ, et cette idée, si chère aux grands ascètes castillans, de la nécessité d'un effort de l'âme sur elle-même pour se libérer des passions qui entravent l'exercice de sa liberté surnaturelle.

« Ils ont voulu chercher des voies nouvelles pour aller à Dieu. Ils se sont imaginé qu'il suffisait de s'abandonner entièrement au Seigneur pour être conduit par son Esprit. Ils en sont arrivés à un tel aveuglement qu'ils prennent leurs sentiments pour le sentiment même de Dieu et qu'ils considèrent des actes contraires aux commandements mêmes de Dieu comme étant inspirés par l'Esprit-Saint » (3).

Allusion transparente aux nouvelles sectes mystiques des Béats et des Illuminés.

Qu'il suffise, afin de mieux faire apparaître la tendance nettement apologétique de l'*Audi Filia*, de résumer, avec l'historien des hétérodoxes espagnols, le catalogue des principales erreurs mystiques que dressa l'Inquisiteur général Don André Pacheco (4).

(1) *Obras*, T. II, p. 28. — (2) *Obras*, T. II, p. 187 et suiv. et *loc. cit.*, p. 194 et suiv. Cf. aussi *Obras*, T. II, p. 214 et suiv. — (3) Voyez ce que dit POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, T. III, p. 162, à propos de ce texte et comment il le replace dans son contexte historique. — (4) Voyez à ce sujet le beau livre de MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Nous en citons ici les pages 553 et 554.

« L'oraison mentale est de précepte divin. Tout le reste tient de celle-ci son accomplissement. — Les serviteurs de Dieu ne doivent pas s'adonner à des travaux corporels [ce qui contredisait une loi fondamentale de l'ancien monachisme]. — Il ne faut obéir à aucun prélat, ni père, ni supérieur, lorsqu'il ordonne une chose de nature à troubler la contemplation. — Certaines ardeurs, certaines défaillances sont le signe qu'ils [les parfaits] sont en état de grâce et qu'ils possèdent l'Esprit-Saint. — Les parfaits ne doivent pas faire d'œuvres vertueuses. — La vision de l'Essence divine et du Mystère de la Sainte Trinité est possible en cette vie, lorsque, arrivés à un certain degré de perfection, les élus sont intérieurement dirigés par le Saint-Esprit. — Parvenu à un certain état de perfection, il ne faut ni s'aider d'images ni se rendre au sermon ni entendre la messe. — La personne qui communie sous une plus grande forme ou sous plus de formes est plus parfaite. — Vaine est l'intercession des saints... — Dans l'extase, la foi est supprimée, parce que l'on voit Dieu clairement et que le *rapt* est un état intermédiaire entre la foi et la gloire » (1).

Or, il n'est pas téméraire d'affirmer que, dans son grand traité, Jean d'Avila prend exactement le contrepied de ces différentes propositions, toutes condamnées comme entachées d'erreur soit dogmatique soit morale. Rien ne serait plus suggestif que d'étudier à ce point de vue les chapitres 55e et suivants. On ne peut, en effet, réprouver plus nettement toutes ces fausses larmes, ces troubles nerveux, ces transes physiques, ces pseudo-visions, ces révélations douteuses, qui, pour les *Alumbrados* étaient un signe évident de la grâce et un gage certain de perfection (2).

(1) Voyez en outre un autre résumé des doctrines illuministes dans le *Catheeismo de Carranza*, cité dans MENENDEZ Y PELAYO, *op cit.*, *loc. cit.*, p. 530. — (2) Voyez *Obras*, T. I, p. 310; T. I, p. 305 et 306; surtout T. I, p. 279 et suiv.

Quoi de plus sage que ce critère général : « Plus l'amour croît, plus croît aussi l'ambition d'observer toujours davantage la parole de Dieu et de son Église » (1).

Saint Ignace n'a pas été plus précis dans ses *Exercices*.

La tendance générale de l'*Audi Filia* est de plus antiprotestante. Les écrits de Luther, connus en Espagne deux ans après sa rupture définitive avec l'Église, mettaient la foi en péril. En pyschologue pénétrant, Avila a sur la mentalité générale de l'hérétique des aperçus qui, au temps où il écrivait, devaient paraître singulièrement neufs et profonds (2).

Que l'on relise les chapitres 30e et suivants de son *Audi Filia*, et l'on sentira cette émotion, ce souffle oratoire qui anime les meilleures pages de son œuvre. Celui qui décrit avec cette audace puissante la fragilité de la foi dans l'âme volontairement esclave de ses passions nous apparaît comme un des grands polémistes de son siècle. Il aime à rappeler aux faibles et aux timorés combien la pratique des sacrements fortifie l'âme et la maintient en grâce. C'est presque avec angoisse qu'il pousse le cri de ralliement proposé par le Concile de Trente : réforme dans les mœurs et raffermissement de la croyance.

L'*Audi Filia* est donc une somme de l'ascèse catholique. Il ne prétend nullement rivaliser avec les œuvres des grands mystiques castillans, qui l'utilisent parfois sans le dire. Son enseignement tout classique, un peu abstrait et fort synthétique, tend uniquement à purifier l'âme et à la raffermir dans la foi.

C'est par le moralisme ascétique dont elle est empreinte que l'œuvre d'Avila s'insère dans la tradition espagnole du XVIe siècle (3). L'avoir compris, l'avoir lucidement et métho-

(1) *Obras*, T. I, p. 282. — (2) *Obras*, T. I. p. 276.

(3) Groult, *op. cit.*, p. 178, semble y voir une influence de la littérature du Nord. « Or, il me paraît, dit il, que les premiers écrivains castillans

diquement exposé, tout en suivant avec souplesse les multiples méandres qu'impose la paraphrase d'un texte scripturaire, voilà, — le mérite littéraire mis à part — le principal titre de gloire de Jean d'Avila.

De quelques autres traités spirituels.

Le Bienheureux a composé divers autres traités, fort inégaux d'allure et de doctrine, mais qui révèlent une grande piété et un prodigieux talent oratoire. C'est par là surtout que ces œuvres s'imposent à notre attention.

Les limites de ce travail ne nous permettent pas d'en pousser plus loin l'analyse. Aussi bien, leur importance, comparée à celle de l'*Epistolario* et de l'*Audi Filia*, apparaît comme fort secondaire, d'autant que l'on ignore la date exacte de leur composition. Il est probable cependant qu'ils furent publiés après l'*Audi Filia*.

Avila, reprenant alors les grandes lignes de son enseignement, le synthétisa à nouveau pour en donner la substance à ses disciples. Ayant bâti, comme le souhaitait le Concile de Trente, un bon nombre de collèges, de séminaires et d'universités, — celle de Baeza est restée célèbre — il atteignait au terme de sa carrière. Miné par le travail, — ses biographes nous racontent qu'il prêchait parfois trois heures durant — et par une maladie qui ne pardonne guère, il commençait d'entrer dans la légende. Ses succès oratoires lui avaient attiré des foules nombreuses. Quoi de plus naturel que ses disciples réclamassent de lui une sorte de testament spirituel où se trouverait résumé l'essentiel de sa pensée religieuse. Il écrivit donc de longs traités sur ses trois plus chères dévo-

suivent des principes identiques, conçoivent leurs œuvres dans le même esprit et le même but. Alonso de Madrid et Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo et Juan de Avila manifestent assurément des idées et des tendances toutes semblables à celles qui dominent dans la littérature du Nord ».

tions : la dévotion au Saint-Esprit, à l'Eucharistie et à la Sainte Vierge.

Le *Traité sur l'Eucharistie* est fort long et se laisse difficilement résumer (1). Il se subdivise en vingt-six chapitres, espèces de sermons qui valent par eux-mêmes et qui forment autant de traités distincts. Les premiers ont, nous semble-t-il, une certaine valeur rétrospective en ce sens qu'ils indiquent minutieusement tout ce qui se doit observer le jour du *Corpus Christi*. On sait la grande importance de cette fête en l'Eglise d'Espagne, à quelles réjouissances publiques et à quelles faveurs spirituelles elle donnait lieu.

Les autres « *platicas* », dans une glose longue et fastidieuse des textes évangéliques qui se rapportent à l'Eucharistie, développent les principales vérités dogmatiques au sujet de la présence réelle, de la messe, de la communion, de l'amour du Christ dans le Saint-Sacrement.

En somme, il n'y a là rien de bien original. D'intolérables longueurs et une sorte de gongorisme avant la lettre déparent trop souvent cet ouvrage touffu (2). Peut-être faut-il y voir une des raisons pour quoi il est aujourd'hui tombé dans un juste oubli. Cette compilation des grandes vérités traditionnelles manque de synthèse et — chose aussi grave — de goût littéraire. Rares sont les pages qui peuvent soutenir le parallèle avec les substantiels développements de l'*Epistolario* et de l'*Audi Filia*.

Le traité ou mieux l'ensemble des *Onze traités sur la*

(1) *Obras*, T. III et IV. — (2) En voici un exemple « Que faut-il de plus à cette croix pour être une arbalète spirituelle, puisqu'elle blesse ainsi les cœurs ? L'arbalète est faite d'un bois et d'une corde tendue, et au milieu d'une encoche afin que la corde lance la flèche plus violemment et blesse davantage. Cette sainte croix est le bois, ce corps étendu, ces bras ouverts sont la corde et l'ouverture de son côté est l'encoche où l'on pose la flèche de l'amour afin qu'elle sorte de là et s'en aille blesser les cœurs ». *Obras*, T. III, p. 21 et 22.

Sainte Vierge nous semblent devoir être logés à la même enseigne. On n'y retrouve pas cette spontanéité, ce style « nombreux », cette hardiesse de pensée qui font le charme des écrits antérieurs. Mettons à part cependant le sermon sur la Vierge de Pitié, qui, une fois de plus, nous montre combien il est juste de considérer Avila comme un des maîtres de la prose castillane.

Les *cinq traités pour nous préparer à la venue du Saint-Esprit* sont moins encombrés de textes et de réminiscences scripturaires. Ils nous paraîtront donc, à nous modernes que ces allusions déconcertent si elles sont trop nombreuses, plus accessibles et plus attrayants. Toute l'œuvre est soulevée d'un grand souffle oratoire, mais elle porte malgré tout sa date. Certaines pages, qu'il faudrait citer en entier, révèlent encore pourtant le grand missionnaire d'Andalousie. Toutes en exclamations, leur pathétique justifie cette parole qu'un biographe du Bienheureux met sur les lèvres d'un de ses auditeurs : « Je viens d'entendre saint Paul interpréter saint Paul » (1).

Conclusion.

Il est rare qu'un auteur se livre deux fois parfaitement. L'ouvrage qui reflète le mieux son tempérament concrète son nom aux yeux de la postérité : sainte Thérèse est l'auteur du *Château intérieur*, saint Jean de la Croix celui de la *Montée du Carmel*, saint Ignace celui des *Exercices*, Osuna celui du *Troisième Abécédaire*.

(1) Le rôle d'Avila est jusqu'ici fort mal défini. Un auteur particulièrement compétent en la matière, M. Jean Baruzi, avoue que l'influence indirecte de Jean d'Avila sur la réforme carmélitaine, par l'intermédiaire de ses disciples résidant à Baza, fut plus profonde qu'on ne le croit généralement. Cfr. Baruzi, *op. cit.*, p. 206 et suiv. Nous espérons donner un jour quelques précisions à ce sujet. Cfr aussi, *op. cit., loc. cit.*, un jugement extrêmement exact et nuancé sur la doctrine du Bienheureux.

Avila reste et restera toujours le grand virtuose de l'*Epistolario*. Il est malaisé de dire pourquoi. Certes, ce livre révèle son tempérament littéraire et spirituel ; mais de quelles qualités contradictoires ne semble-t-il pas fait (1).

D'aucuns penseront que ses autres œuvres ascétiques font preuve d'une plus grande science doctrinale et scripturaire, d'une vue plus synthétique et plus pénétrante des grandes vérités dogmatiques.

Peut-être... Mais quiconque aura lu l'*Epistolario* se sera senti surpris — sinon charmé — par cet *accent moderne* sur quoi nous insistions au début de ce travail.

Avila a su mettre dans ses lettres tant de pénétration psychologique, une telle volonté d'entraîner l'âme faible, hésitante ou timorée, une telle sagesse dans les conseils pratiques qu'il leur donne, une telle fermeté dans sa direction, un tel amour du Christ homme, et une chaleur si communicative qu'il est et restera de notre siècle.

On retrouve en lui un peu de ce qui fait le charme si rare de sainte Thérèse, ce que nous autres modernes nous cherchons avant tout dans les œuvres des grands ascètes de jadis : la révélation de leur sensibilité personnelle et les plus intimes réactions de leur âme devant le problème du divin.

J. M. DE BUCK, S. I.

(1) POURRAT, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 161, va jusqu'à comparer son style épistolaire avec celui de saint François de Sales ; PALENCIA, *op. cit.*, p. 461, avec celui de Senèque dans ses épîtres à Lucilius, (ce qui semble plus difficile à admettre) et avec celui de saint Augustin et de saint Jérôme (ce qui paraît plus près de la réalité).

Le mensonge et les mensonges

Après plus de vingt-quatre siècles de discussions sur le mensonge, peut-on encore se flatter d'apporter au débat un élément nouveau? Et pourtant la définition et le caractère moral du mensonge continuent à exercer la sagacité des philosophes et des théologiens. On en voit même qui, renonçant à des positions jugées par eux indéfendables, sont prêts à concéder qu'il est parfois permis de mentir (1). Les termes du problème seraient-ils peut-être mal posés (2)? Ou bien, après avoir trouvé une bonne théorie, s'égarerait-on dans l'explication de certains faits, qui relèvent autant et même plus de la psychologie que de la morale, par exemple le langage que l'on tient aux enfants, aux fous, aux indiscrets, le langage conventionnel des relations sociales? Pour trouver la raison et peut-être le remède d'un désaccord humiliant, il pourrait n'être pas inutile de consulter des psychologues et des sociologues de profession.

Les résultats d'une enquête de ce genre nous sont fournis par un livre tout récent, publié sous la direction de MM. O. Lipmann et P. Plaut (3). Le mensonge y a été examiné à tous les points de vue, depuis son ébauche dans la vie animale (4) jusqu'à ses formes les plus raffinées dans

(1) Le R. P. Vermeersch regrette avec raison cette capitulation et s'efforce, après avoir déblayé le terrain, de renforcer ou d'améliorer les travaux péniblement échafaudés par tant de théologiens. Cf. *Gregorianum*, 1920, 11, ss. et 425, ss. — (2) Cf. E. Ranwez, *De mendacio et de licita veritatis dissimulatione*, dans *Collat. Namurcen.*, xx (1925-1926), 255 ss. — (3) Dr O. Lipmann, Neubabelsberg et Dr P. Plaut, Berlin, *Die Lüge in psychologischer, philosophischer, juristischer, pädagogischer, historischer, soziologischer, sprach-und literaturwissenschaftlicher und entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung*, Leipzig, Barth, 1927, 17×25 cm., x-578 p. Prix : 25 Mk. — (4) Nos lecteurs auront deviné que les phénomènes du mimikry et les ruses employées dans le règne animal doivent

les classes supérieures de nos sociétés civilisées. Puisque les collaborateurs professent des opinions philosophiques ou religieuses très disparates, on ne pourra admettre les principes qui servent de présupposés à certains de ces travaux. On ne s'étonnera pas davantage de rencontrer au passage l'expression d'étranges préjugés sur la doctrine de l'Église ou la conduite de ses chefs au moyen âge ou à l'époque de la Réforme. Le plus souvent, les conclusions sont tout à fait indépendantes d'un système quelconque. Toujours il y a à glaner dans les observations recueillies et même dans la plupart des conclusions.

Plutôt que de répéter avec quelques lignes de commentaire la table analytique de cet ouvrage, nous citerons et commenterons, dans ces vingt-quatre études, les conclusions ou les exemples les plus intéressants pour les éducateurs, les directeurs d'âmes ou les théologiens.

Eléments psychologiques du mensonge.

D'après O. LIPMANN, l'analyse *psychologique* du mensonge y décèle toujours la conviction d'un lien moral qui rattache celui qui croit mentir à celui qu'il trompe (1). La conscience de supprimer, transitoirement du moins, cette communauté entre toujours dans la conscience du mensonge. Aussi ne croit-on pas mentir, quand on est persuadé n'avoir rien de commun avec l'interlocuteur réel ou prétendu tel. Cela explique qu'à une question vraiment indiscrète on est prêt à donner une réponse quelconque, sans croire pour autant mentir (p. 8 s.)

Peut-être cette assertion est-elle trop générale. Autre chose est n'avoir pas conscience de mentir, autre chose être con-

expliquer la philogenèse et l'ontogenèse du mensonge chez les descendants du singe.

(1) O. LIPMANN, *Zur Psychologie der Lüge. Die Lüge*, p. 1, ss.

vaincu qu'on est autorisé à le faire. Or, si beaucoup de philosophes et quelques théologiens croient devoir admettre la licéité du mensonge en certains cas extrêmes, cette opinion est bien plus répandue chez le vulgaire. Au point de vue pédagogique toutefois, les résultats auxquels O. Lipmann aboutit sont évidemment très suggestifs. Pour bannir ou diminuer le recours au mensonge, il faut créer chez l'enfant la conviction qu'en tout état de cause il est uni par des liens très intimes avec ses parents ou ses éducateurs. Ceux-ci ne doivent pas apparaître comme des intrus, qui pénètrent indument dans la sphère de sa vie intime; ni comme des juges auxquels l'accusé est étranger, dont le rôle consiste à rétablir l'ordre violé. Surtout quand on lui demande d'avouer sa culpabilité, il faut éviter qu'il ait l'impression d'être en état de légitime défense. Sans quoi l'on supprime un des obstacles psychologiques au mensonge, on crée même un état d'âme où il se commet presque sans remords.

On assure encore le triomphe de la vérité en renforçant les associations d'idées et d'impressions que le mensonge rencontre sur sa route dans l'intelligence et la sensibilité. De même que la crainte des châtiments et de la honte qui suivent la découverte du mensonge opposent à celui-ci un obstacle qui n'est pas surmonté sans effort, ainsi le souvenir du contentement goûté dans l'absence ou la diminution de la punition, dans les félicitations et la joie des parents devant un aveu spontané ou du moins sincère déblaie la route psychologique que doit suivre l'effort vers la vérité.

Chez l'enfant surtout, le mensonge, qui n'est pas devenu habitude, provoque, par l'effort même demandé, des réactions physiologiques nettement perceptibles, comme un prolongement de l'aspiration, l'embarras des organes vocaux, l'agitation du regard, etc. (1). Ces phénomènes ne font que

(1) Cf. *Die Lüge*, p. 3.

traduire une lutte, dans laquelle il importe de renforcer les éléments psychologiques hostiles au mensonge.

Mensonge et fonction propre du langage.

Peut-être a-t-on compliqué le problème du mensonge par une explication trop simpliste de la finalité du langage. Aussi le P. LINDWORSKY, S. I. se demande-t-il avec raison si les recherches psychologiques, si activement poussées dans le domaine linguistique, ne pourraient pas aider à sortir de l'impasse où les notions et les arguments semblent engagés (1).

La communication de la pensée ou de l'état d'âme en général n'est qu'*une* des fonctions du langage. On peut lui en assigner au moins deux autres, même dans les relations avec les autres hommes (2). Il nous sert d'abord à exposer une idée ou un fait (*Darstellung*), sans aucune affirmation ou négation de notre pensée propre (*Kundgabe*). On doit lui reconnaître aussi une fonction d'excitation (*Auslösung*), par laquelle il vise à produire, à exciter un état d'âme ou une réaction psychologique quelconque.

L'acteur parle, on pourrait même dire nous parle, et cependant ne nous communique pas sa pensée. On peut proférer une phrase dans le seul but de provoquer un sentiment de joie ou de crainte, sans s'adresser, au sens propre, à celui chez qui elle va exciter (auslösen) ce sentiment. Quant à la communication de la pensée, si elle ressort parfois du ton

(1) J. LINDWORSKY, S. I. *Das Problem der Lüge bei katholischen Ethikern und Moralisten. Die Lüge*, p. 53. ss. — Dans des ouvrages du même genre, il n'est pas rare que la doctrine catholique soit ou passée sous silence ou exposée par un non-catholique. Il faut donc souligner, pour le louer, le geste qui confie à un prêtre catholique cette partie de l'étude sur le mensonge. — (2) Le P. LINDWORSKY suit ici l'analyse du langage faite par K. BUEHLER dans les *Indogermanische Jahrbücher*, 6, 1919.

ou de la forme de l'exposition, on peut aussi l'exprimer par une formule séparée : « Il pleut. C'est certain, ou : Je l'affirme ».

Maintenant, reste à savoir si je puis passer de la communication à l'exposition, sans avertir positivement l'interlocuteur ou celui qui se croit tel. Qui appellerait ce passage inattendu un mensonge ne pourrait en tout cas en prouver la malice intrinsèque par la fonction naturelle du langage. Que dire si l'on admet, et il faut bien le faire, que le langage n'est pas une faculté dont la fonction soit pleinement déterminée par sa nature, comme la perception des couleurs pour la faculté visuelle? De sa seule analyse il paraît impossible de conclure immédiatement que tel usage répugne à sa nature et donc est intrinsèquement mauvais (1).

Mais voilà qui nous mènerait, sinon à réformer, du moins à réviser la thèse du mensonge. Ce sera pour un autre article.

Les mensonges du langage.

N'est-il pas piquant de voir démontrer que le langage lui-même nous force ou du moins nous induit très spontanément à mentir? C'est ce qui ressort pourtant des recherches de F. KAINZ sur les phénomènes mensongers dans la vie du langage (2).

Il note avec raison que les langues ne sont pas l'instrument passif qu'on pourrait s'imaginer. En elles se condensent au cours des siècles les idées, les mœurs, les sentiments du peuple qui les crée et auquel ensuite elles s'imposent. La pauvreté même d'une langue, en donnant un même signe à des notions très disparates, engendre l'amphibologie et favorise l'équivoque. C'est l'origine d'un grand nombre de sophismes. N'est-ce pas pour les éviter qu'il faut allonger les *status quaestionis?* Facilement on prend pour une réalité

(1) LINDWORSKY, *Die Lüge*. p. 57, ss. — (2) F. KAINZ, *Lügenerscheinungen im Sprachleben. Die Lüge*, p. 212, ss.

ce qui est l'expression d'une notion abstraite. C'est ainsi qu'en de nombreuses discussions philosophiques ou théologiques on peut littéralement « se payer de mots ». La langue pousse au même mensonge sur d'autres domaines. Plus d'un saint ne doit son rôle déterminé, voire même son existence, qu'à des confusions du langage (1). Autre exemple : les mots ordinaires n'éveillant pas chez celui qui raconte ses souvenirs la vivante impression éprouvée au contact des choses, il aura nécessairement la tendance à choisir des expressions dépassant la réalité. *Fama crescit eundo*. Tous ceux qui ont à juger d'après des témoignages, supérieurs, directeurs, juges, feront bien d'en tenir compte.

Il est des euphémismes qui vont à détruire l'aversion méritée par certains actes ou certaines institutions. On parle de *subventions,* pour éviter de froisser en disant *pots-de-vin* et la prostituée devient simplement une fille. L'indécence des choses étant voilée par la distinction des mots, des personnes honorables se livrent avec moins de scrupules ou même sans retenue dans les salons à des conversations que le mot propre rendrait intenables.

Il est des formules de politesse qui ne sont pas sans réagir sur la franchise, nécessaire dans certaines relations.

La force de l'habitude rend insensible au mensonge des catachrèses et des superlatifs sans valeur. Malheureusement l'exagération à moitié inconsciente n'est pas toujours sans danger. « Tu n'obéis *jamais*, et pourtant je te l'ai dit *cent fois!* » L'enfant ou l'adolescent ne ressent-il pas peut-être toute l'injustice de ce reproche? Dans certaines langues le superlatif a pris une telle importance qu'il transforme entièrement le discours, et par contre-coup la pensée.

En défendant la répétition d'un même terme, fût-il seul le

(1) *Die Lüge*, p. 220. Cf. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, p. 53, ss.

mot propre, la stylistique pousse au mensonge. La nécessité d'employer des mots solennels, de « soutenir le ton » du discours, conduit au même résultat. Nous le constatons même dans l'éloquence ou la poésie religieuses.

Quelle matière à examen de conscience pour les écrivains et les prédicateurs !

Le mensonge chez l'enfant et l'adolescent.

On devine l'intérêt que présente pour tout éducateur la psychologie du mensonge pendant l'enfance et la jeunesse (1). En général, il semble qu'on attribue beaucoup trop tôt à l'enfant la faculté de mentir. Avant d'atteindre ce fâcheux développement de l'intelligence, il doit franchir plusieurs étapes dont l'adulte n'a plus conscience. La première est de saisir le rôle descriptif du langage (mimé ou parlé).

Car le langage est d'abord pour lui un moyen de communiquer ses impressions ou de provoquer chez ceux qui l'entourent quelque réaction bienfaisante. Même quand il aura remarqué que chaque chose a un nom et pourra dès lors exposer sa pensée, il devra encore saisir, avant de pouvoir mentir, le lien de causalité existant entre un faux exposé et un avantage quelconque. Ses « pourquoi » multipliés apprendront suffisamment aux parents que sa petite intelligence saisit déjà le rapport de cause à effet. Mais l'usage de cette faculté en vue d'un avantage personnel peut ne pas suivre immédiatement son acquisition. Bref, il semblerait que l'enfant ne peut guère mentir avant l'âge de 4 ans.

Malheureusement pour lui tous les parents ne sont pas des psychologues de profession. Dans leur interprétation erronée de phénomènes qui n'ont du mensonge que l'apparence, il leur arrivera de l'appeler un menteur. Et le ton lui fera com-

(1) K. Reininger, *Die Lüge beim Kind und beim Jugendlichen als psychologisches und pädagogisches Problem. Die Lüge*, p. 351, ss

prendre qu'il est l'objet d'un mécontentement dont la cause lui échappe d'ailleurs complètement.

Au point de vue pédagogique il n'est pas moins intéressant de savoir qu'à certaines périodes l'enfant et l'adolescent disent la vérité sans ménagement et l'exigent sans réticence. Chez l'enfant de trois à cinq ans c'est un phénomène purement psychique. Il éprouve à s'exprimer une véritable satisfaction; quelle joie de se voir compris, aussi s'efforce-t-il de donner à ses expériences une expression aussi adéquate que possible. Supposant la même tendance chez l'adulte, il intervient impitoyablement pour corriger tout exposé inexact des choses. Ce n'est point là amour pour la vérité, mais un besoin inassouvi de cette exactitude, où il trouve la joie d'une image fidèle de ce qu'il sait ou éprouve (p. 362).

Si l'adolescent de 11 à 14 ans passe par une « crise de véracité », le motif en est tout autre. Il met à dire la vérité un certain orgueil; le mensonge lui apparaît comme une faiblesse. A cet âge où, sous la poussée de l'instinct, il cherche à s'affirmer et à se poser, la vérité lui apparaît comme un signe de la force. Méprisant le mensonge pour lui-même, il le juge très sévèrement chez les autres (p. 313); n'y a-t-il pas là un avertissement pour les parents et les éducateurs, surtout dans la tâche délicate d'initier l'adolescent aux mystères de la vie? Une enquête étendue sur les motifs qui poussent les adolescents au mensonge révèle l'influence déplorable de l'exemple donné par les adultes, surtout dans l'entourage immédiat. « Les grandes personnes le font bien », c'est ainsi que beaucoup d'enfants justifient leurs mensonges. Bien plus, certains dénient formellement aux adultes qui les ont une fois trompés, fût-ce à leurs parents, tout droit à la vérité (p. 366-368).

K. Reininger, estimant certains mensonges nécessaires, pense que l'éducateur doit se borner à maintenir dans une bonne direction et dans de justes limites la tendance de l'en-

fant à mentir. Leur tâche est, selon nous, plus difficile. Très tôt il importe de donner à l'enfant et surtout à l'adolescent le sens juste, l'explication vraie des formules admises et donc comprises dans son milieu. Il n'est pas moins nécessaire de ne pas traiter de la même manière le mensonge *social* et le mensonge *antisocial*. C'est une erreur, un mensonge, que de faire croire à l'enfant que tous les mensonges se valent.

Pour le motif déjà cité plus haut, nous pouvons rejoindre K. Reininger quand il exhorte les éducateurs à éviter les procédés inintelligents qui forcent pour ainsi dire l'enfant à mentir.

Il entend par là cette multiplication tatillonne et vexante de préceptes et d'interdictions qui, sans tenir aucun compte de la psychologie du jeune âge, étouffent toute spontanéité, toute liberté, tout sentiment de personnalité. L'enfant et surtout l'adolescent saisissent très tôt, même s'ils en usent fort mal, le rôle du langage dans la légitime défense, et ils écartent résolument, hélas! par le mensonge, cette ingérence despotique dans la sphère de leur juste liberté.

Le mensonge chez les non-civilisés.

Des enfants on pourrait, sous certains rapports, rapprocher les « *non-civilisés* » et les « *primitifs* ». Pour des motifs identiques, on serait tenté de les accuser de mensonge là où ils sont victimes d'un excès d'imagination, de l'ignorance, des lacunes du dialecte, etc(1). Ajoutons que le défaut de civilisation matérielle ne prouve pas un arrêt total de l'intelligence. Aussi, pour comprendre ces prétendus primitifs, faudrait-il pénétrer leur conception des relations sociales, leurs formules de politesse, leur sens du ridicule. Enfin l'on n'exigera pas

(1) R. Thurnwald, *Die Lüge in der primitiven Kultur. Die Lüge*, p. 396, ss.

qu'ils disent savamment les formules du mensonge prétendûment nécessaire.

Devant le missionnaire qui est l'éducateur de ces grands enfants s'ouvre, sur ce domaine seul du mensonge, un vaste champ d'investigations. R. THURNWALD lui offre dans cet article quelques points de vue intéressants et une abondante bibliographie. Il faudra étudier les formes d'imagination propres à telle race, par exemple pour distinguer du mensonge les exagérations spontanées et intelligibles à tous les habitués ; savoir quels sont les termes bannis du langage par la superstition ou la pudeur ; dépister la réalité cachée sous les symboles de certains rites religieux ou sociaux ; faire le départ entre les inventions voulues pour leur effet artistique ou récréatif et le discours qui vise seulement à tromper dans un but égoïste ou malveillant.

Le mensonge dans les sociétés civilisées.

Si les non-civilisés pouvaient entrer en commerce plus assidu avec nos milieux cultivés, peut-être, changeant simplement le sujet, diraient-ils à leur tour : « Un blanc ment toujours ! ». Comment s'expliqueraient-ils le mensonge des formules de politesse, le mensonge dans le roman et au théâtre (1) et sur l'écran (2), le mensonge dans l'histoire, le mensonge dans la politique et la diplomatie, le mensonge dans les relations économiques et dans l'exercice à peu près de toutes les professions ? Encore faudrait-il, à toute cette duperie des individus, ajouter le mensonge de la foule (3). Et dire que c'est là le domaine du mensonge normal ou consi-

(1) P. ARON, *Die Darstellung der Lüge und ihre Bewertung in der Literatur. Die Lüge*, p. 244, ss. — (2) Rud. HARMS, *Die Darstellung der Lüge und ihre ethische Bewertung im Lichtspiel. Die Lüge*, p. 283, ss. — (3) F. SCHNEERSOHN, *Sozialpsychologie der Massenlüge. Die Lüge*, p. 532.

déré comme tel. Car si les frontières de ce domaine sont flottantes, il est cependant un domaine certainement réservé au mensonge pathologique.

A résumer les seules conclusions des travaux consacrés à toute cette phénoménologie du mensonge, un livre suffirait à peine. Il est pourtant très utile, sinon nécessaire, au philosophe, au théologien, au sociologue comme à l'éducateur et au confesseur, de savoir à quoi peuvent aboutir pareilles investigations. Donnons-en quelques exemples.

Quand on parle d'enquête sincère, impartiale sur les causes de la guerre et sur la réalité des violations du droit des gens reprochées aux divers belligérants, on ne peut ignorer qu'un grand nombre de documents *officiels* sont volontairement tronqués ou falsifiés, tant ceux qui reposent dans les archives que ceux qui furent livrés à la publicité. Les livres « rouge », « vert », « jaune », etc. contiennent des dépêches antidatées ou postdatées; dans les rapports des ambassadeurs des phrases décisives sont omises, ou les expressions révélatrices remplacées par des mots inoffensifs (p. 436, ss.). Les falsifications de documents d'archives ne permettent pas toujours de rétablir la vérité. Inutile d'insister sur la valeur de certains « Mémoires » (1).

Pour apprécier exactement la culpabilité d'un pénitent ou imposer d'autorité une ligne de conduite à un fabricant, à un commissionnaire, à un détaillant, etc., il est nécessaire de connaître la marge des « mensonges conventionnels » dans le domaine particulier où ils ont à traiter les affaires. Ici se déroule la série des procédés particuliers à la réclame, depuis l'exagération vulgaire et qui ne trompe personne jusqu'aux promesses justiciables des tribunaux. Dans la livraison et l'achat, dans l'assurance et la représentation, il y a des vio-

(1) R. Lorenz, *Die geschichtliche Lüge. Die Lüge*, p. 414, ss. — P. Plaut, *Die Lüge in der Politik. Die Lüge*. p. 433, ss.

lations matérielles de la justice, dont finalement ne résulte aucun dommage injuste : le client en a pour son argent, bien qu'il ait le tort de croire qu'on lui en donne pour beaucoup plus. Mais il y a aussi la duperie sous toutes ses formes et de toute mesure. Ici le confesseur devra prudemment s'informer lui-même auprès des membres honnêtes de la profession ou renvoyer à l'un d'eux son consultant d'occasion (1).

Rien n'est plus difficile que de garder toujours dans *sa profession*, dans certaines surtout, le respect absolu de la vérité que l'on professe peut-être dans sa vie privée (2). Le médecin, l'avocat, le journaliste, le négociant, le diplomate ont trop souvent « un double cœur », suivant l'expression de certains « primitifs ». Hélas ! c'est même le cas parfois pour les éducateurs de profession, instituteurs, professeurs, prédicateurs, auteurs de livres d'édification. La nécessité, par exemple pour « le maître », de garder toujours son autorité et son prestige, et la facilité d'échapper à la critique d'un contrôle compétent conduisent trop facilement à la simulation, à la dissimulation, voire au mensonge. A côté de la personne il y a le « personnage ».

Constatations indéniables. Même les orateurs sacrés pourraient témoigner de la puissance d'affirmation éprouvée quand la tribune ou la chaire domine nettement l'auditoire, la déviation de la pensée qu'imposent un défaut de mémoire ou l'ignorance du mot propre, l'exagération spontanée provoquée par la grandeur ou l'importance du sujet du discours. N'a-t-on pas composé un livre des « contre-sens des prédicateurs » ? Serait-il plus difficile de faire une collection abondante des exagérations et des erreurs, frisant le mensonge, d'un grand nombre de livres spirituels, sans compter le mensonge des formules de beaucoup de prières et d'une foule de cantiques spirituels?

(1) Cf. P. Plaut, *Die Lüge in der Wirtschaft. Die Lüge*, p. 456. — (2) Franziska Baumgarten, *Die Lüge im Beruf. Die Lüge*, p. 505. ss.

Le mensonge pathologique.

Pour la direction comme pour l'éducation, il importe de noter qu'un état mental pathologique n'exclut pas « le mensonge normal », c'est-à-dire l'affirmation consciente et volontaire d'une contre-vérité (1). Il arrive que des psychopathes, des hystériques, des morphinomanes ou des cocaïnomanes prennent, après coup, conscience de l'inexactitude de certaines assertions faites sous l'empire du trouble mental et persistent à les maintenir pour éviter un dommage ou se procurer quelque avantage. Leur tare n'exclut donc pas la responsabilité, même dans un domaine où ils semblent habituellement victimes d'une illusion d'ordre pathologique.

Mais souvent, chez les gens dont l'état mental est anormal, le mensonge présente lui-même des caractères pathologiques. Ce fait résulte d'une double série d'influences opposées : le développement anormal de la tendance à mentir ou l'affaiblissement des obstacles psychologiques que le mensonge doit surmonter chez l'individu bien constitué.

Si le sens moral ou même celui des convenances, du tact, de la beauté s'affaiblit ou disparaît, la tendance égoïste au mensonge s'exerce sans effort, parce que sans lutte et sans remords.

Le mensonge pathologique se développe évidemment surtout dans la ligne des tendances naturelles. Le désir de se faire valoir pousse souvent l'homme normal au mensonge ; entre cette forme psychologiquement saine de la vanité et la folie des grandeurs caractérisée, il y a place pour tous les degrés de la vantardise anormale ; un développement excessif de l'imagination, joint à une sensibilité maladive, donnera lieu à des séries compliquées de mensonges, contre lesquels un auditeur (confesseur? supérieur?) inexpérimenté ne saura

(1) K. Birnbaum, *Die pathologische Lüge. Die Lüge*, p. 550, ss.

parfois pas se défendre. Il aura tort de croire qu' « on n'invente pas des détails aussi précis ». Le pire est que l'histoire peut être reprise sans variante, au moins notable, par le... malade. Si celui-ci est, de plus, particulièrement sensible à l'autosuggestion, il arrive insensiblement à ne plus pouvoir distinguer le vrai du faux, l'imaginaire du réel, dans le monde qu'il s'est construit. A la précision du détail s'ajoutera alors le ton d'une profonde conviction, auquel il est si pénible d'opposer l'indifférence ou une ferme dénégation.

C'est le dernier stade avant l'état pathologique, où le mensonge cède la place à la contre-vérité, parce que la conscience et la volonté d'imposer l'erreur a disparu.

La licéité du mensonge.

Bien que chacun des collaborateurs ait pu choisir la définition du mensonge qu'il croyait la plus exacte ou la mieux appropriée à son point de vue spécial, la définition la plus fréquente se ramène à celle-ci : emploi intentionnel du langage (geste ou parole) pour induire en erreur. D'ailleurs seul A. GOERLAND, qui devait exposer les théories des philosophes modernes, a longuement établi et prouvé sa définition : « Le mensonge est la tromperie volontaire de l'autre » (1). Il est aussi à peu près seul, avec le P. Lindworsky évidemment, à réprouver absolument tout mensonge. Il faut dire que son explication de « l'autre » facilite singulièrement cette rigueur.

Nous proposant de revenir ailleurs sur la définition du mensonge, contentons-nous de dire ici que GOERLAND connaît,

(1) A. GÖRLAND, *Der Begriff der Lüge im System der Ethiker von Spinoza bis zur Gegenwart. Die Lüge*, p. 120, ss. A Görland établit d'abord la théorie du mensonge, puis donne une liste critique des principaux philosophes modernes, en résumant en deux ou trois lignes leur opinion sur le mensonge.

dans nos relations avec le prochain, deux domaines où elles n'ont pas comme but, ni comme effet, la conservation de la société. Quand le but est uniquement la conservation de l'individu, l'emploi intentionnel d'une formule qui ne rend pas notre pensée est une *ruse,* non un mensonge; quand l'effet visé est la création d'une attitude, d'une situation déterminée, on n'a plus affaire à un homme, mais à un état de choses, que l'on modifie également par la *ruse.* Deux courtes applications feront comprendre cette division obscure en elle-même, plus obscure peut-être dans l'exposé de son auteur. L'éducateur qui dit à l'enfant une contre-vérité nécessaire se sert d'une ruse permise pour développer normalement l'individualité de cet être si incomplet. Il y a ici création *(Tun)*, par action de l'individu *sur* l'individu. La contre-vérité qui sauvegarde un secret est une ruse employée comme moyen de légitime défense par un individu contre un individu. Les assurances données par le médecin au malade ou les discours d'un diplomate sont, les premières, une ruse destinée à combattre *la maladie* (c'est à elle, non à l'homme qu'elle désagrège que le médecin s'adresse), la seconde une ruse destinée à créer une opinion. Il s'agit ici de réaliser quelque chose *(Sinngebiet des Schaffens)*. La ruse ne devient *mensonge* qu'en passant dans le domaine de l'action *(Sinngebiet des Handels)*, là où chaque homme doit voir dans le prochain *un autre* égal à soi, et où les paroles et les gestes ont pour but immédiat le maintien ou le progrès de la communauté (1).

La conclusion la plus évidente serait qu'en beaucoup de cas il est permis d'utiliser dans les relations sociales des expressions dont le sens obvie n'a rien de commun avec la conviction personnelle. C'est une façon comme une autre de trancher le nœud embrouillé des difficultés soulevées contre

(1) *Die Lüge,* p. 139, ss.

la proscription absolue du mensonge. Bien qu'elle soit inadmissible, elle suppose avec raison que l'on appelle parfois mensonges des expressions absolument indemnes de cette tare morale, mais qui exigeraient un peu d'analyse psychologique pour être saisies dans leur valeur de signification.

* * *

Ces quelques pages suffiront sans doute à montrer la richesse d'aspects que présente le problème du mensonge. Le philosophe et le théologien continueront sans doute à mettre au premier rang l'exacte définition de ce phénomène social et l'explication raisonnée de son caractère moral. On comprend facilement combien il est utile d'ajouter à une thèse sur le mensonge l'étude de ses causes, de ses éléments psychologiques, de son rôle dans les relations sociales (1).

J. CREUSEN, S. I.

Bibliographie

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

E. HUGON, O. P. **Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theologicae Divi Thomae Aquinatis.** — Volumen Primum. De Deo uno et trino, creatore et gubernatore, de angelis et de homine. XIV-858 p. — Volumen alterum. De peccato originali et de gratia, de Verbo incarnato et redemptore, de B. Virgine

(1) Nous avons dans ces pages omis forcément ou à dessein plusieurs articles intéressants. Tous n'ont d'ailleurs pas la même valeur. L'exposé de la doctrine de l'Islam et de celle des pédagogues depuis Luther est vraiment trop sommaire ou trop schématique ; A. Görland a préféré développer son système que de s'étendre sur les théories des philosophes modernes.

Maria Deipara. VIII-833 p. — Volumen tertium. De Sacramentis in communi et in speciali. De novissimis. VIII-967 p. — 5e éd., Paris, Lethielleux, 1927, (14×23 cm.). Prix : 50 fr. chaque volume.

Le R. P. Hugon, dont nous possédions déjà un excellent manuel de philosophie, sobre, clair et bien ordonné, vient de rééditer et de réunir en trois forts volumes ses traités de théologie dogmatique, nous offrant sous une forme commode un manuel de théologie complet, sauf le traité des vertus infuses. Ce qui caractérise ces livres et les recommande spécialement à l'attention, c'est que, seuls, à ma connaissance, parmi tant de manuels qui se réclament de l'autorité de saint Thomas, ils exposent l'ensemble des doctrines spécifiquement dominicaines ; un tel *manuel* nous manquait, et nous en saluons avec joie la publication. L'auteur lui-même expose son dessein dans la préface : « Notre intention n'est pas de publier un commentaire littéral de saint Thomas... mais nous avons tenté d'unir les deux méthodes, la méthode scolastique et la méthode positive, de manière à présenter une véritable théologie complète ». Manifestement cependant les préférences de l'auteur vont à la scolastique, mais si la partie positive est moins développée — trop peu à notre avis — elle est solide et sérieusement, quoique sobrement, documentée. L'auteur nous annonce encore dans sa préface qu'il défendra les doctrines propres à son Ordre avec conviction et ardeur, mais s'abstiendra de censurer les théories des autres écoles théologiques. Cette promesse est fidèlement tenue : dans les controverses les plus vives, comme celles de la prédestination et de la grâce efficace, l'auteur expose avec une parfaite courtoisie les thèses qu'il croit devoir rejeter.

Il serait trop long d'énumérer les conclusions, même les principales, que défend le P. H. dans les questions agitées dans l'École ; mais il ne sera sans doute pas sans intérêt de signaler quelques-unes des positions prises par le P. H. dans les problèmes discutés aujourd'hui et qui ne touchent pas à l'essence même du thomisme. Dans les questions historiques concernant le sacrement de pénitence, l'auteur se rallie volontiers aux conclusions des PP. Galtier et d'Alès. Il soutient avec Biluart que l'attrition nécessaire pour l'efficacité du sacrement de pénitence contient un amour initial de bienveillance, tout en concédant, comme Van Noort, que peut-être la controverse actuelle est une controverse de mots. Il défend que la grâce sanctifiante ne se distingue pas adéquatement de la justice originelle. Il se montre peu favorable aux théories du sacrifice-oblation, défendues par le P. de la Taille et M. Lepin, tout en faisant le plus grand éloge de leurs œuvres admirables. Il croit à la définibilité de l'Assomption de la très Sainte Vierge. Je signale volontiers les pages consacrées à la doctrine de la médiation universelle de Marie, où il conclut que cette thèse pourrait être érigée en dogme ; celles traitant du culte dû au Sacré-Cœur, où il insiste opportunément sur le terme de cette dévotion qui est la personne même de

Jésus; le traité nouveau, que l'on chercherait en vain dans les autres manuels, sur le Christ-Roi et sa fête.

Contrairement à l'usage le plus communément reçu aujourd'hui, l'auteur place le traité de la grâce immédiatement après celui du péché originel et avant celui de l'Incarnation. On pourrait discuter le bien fondé de cette innovation; mais il est une critique plus importante à faire : il semble que l'ordre suivi dans ce traité n'est pas le meilleur ; car la grâce habituelle et la grâce actuelle sont trop mêlées. On trouvera aussi que la théologie positive est trop sacrifiée, surtout dans les traités de l'Incarnation et de la pénitence, quoique l'auteur se montre au courant des plus récents travaux catholiques parus sur cette matière. On regrette enfin l'absence d'une bonne table alphabétique des matières qui rendrait de grands services.

Quoi qu'il en soit de ces légères critiques et de ces souhaits la sûreté de la doctrine, la modération des jugements, la sagesse des appréciations, l'érudition sobre mais solide, l'intérêt porté aux problèmes à l'ordre du jour, la méthode rigoureuse, la clarté et la concision de l'exposition, la solidité des preuves, et jusqu'à l'excellente présentation typographique font de ces traités un manuel admirablement adapté aux nécessités de la *praelectio;* tout en donnant l'essentiel de ce que l'élève doit savoir, il laisse un vaste champ à l'explication orale, qu'il ne prétend pas suppléer mais aider. E. Hocedez, s. i.

G. Rabeau, professeur à l'Université de Lublin. **Introduction à l'étude de la théologie**. Paris, Bloud et Gay, (14×23 cm.), xii-414 p.

Livre certes pas banal, et qui n'a rien du genre manuel. On pourra même se demander à quelle classe d'auditeurs ou de lecteurs s'adresse le cours qu'il est censé résumer. La plupart des chapitres de la première partie et plus d'un des deux autres dépassent, très heureusement du reste, le cadre ordinaire des programmes de théologie, mais suppose aussi des connaissances et des aptitudes multiples chez l'élève. L'objet de la théologie, sa méthode, ses auxiliaires constituent les trois parties du livre, avec, pour finir, un appendice d'ordre principalement historique (p. 330-384). Celui-ci ne nous retiendra guère, malgré l'intérêt qu'il mérite : c'est la section la moins originale de l'œuvre, l'auteur ayant pris beaucoup, il le dit lui-même, à l'encyclopédie un peu vieillie de Kihn, et n'ayant guère renouvelé le sujet par des apports personnels. On s'en aperçoit en maint endroit et l'on a hâte de retourner *con amore* aux chapitres précédents, qui sont tout autrement approfondis. Visiblement, la classification des sciences, avec la philosophie qu'elle comporte et les connaissances qu'elle suppose, a été au premier plan des préoccupations de l'auteur. On pourra trouver qu'un certain optimisme traverse l'appréciation des sciences théologiques ; que par endroits s'accuse une tendance qui ferait oublier les réalités objectives

pour nous transporter dans un monde idéal : que certains rapprochements, des énoncés, des suggestions de groupements ou de méthodes, prêtent à confusion : que des classements nouveaux et des mots nouveaux, tout attirants qu'ils soient, ne satisfont pas complètement, à la réflexion ; que la première partie a pour objet la religion plutôt que la théologie et que, dans la troisième, chacune des branches théologiques et de leurs exigences aurait quelque peine à se trouver en équilibre, etc. N'empêche : l'ouvrage, de pensée forte et personnelle, mûrie par une solide réflexion, est un remarquable effort; et ce premier effort, sur beaucoup de points, est un succès ; il nous donne une introduction rajeunie dans le meilleur sens du mot ; il est bien pensé et fait penser. Nos félicitations à l'auteur.

J. DE GHELLINCK, S. I.

DOTT. A. SARTORI. **Propedeutica alla Storia del Dogma.** Torino-Roma, Marietti, 1926, (15 × 22cm.), VIII-90 p. Prix : 10 lires.

Les mêmes qualités que la précédente caractérisent cette œuvre de M. Sartori. Ce n'est pas un traité qu'il a voulu écrire pour les théologiens, mais un *saggio*, une courte introduction, pour les lecteurs cultivés. En une bonne douzaine de chapitres, il examine la notion du dogme, la philosophie du concept et les sources du dogme d'après les systèmes catholiques, protestant et moderniste, l'immutabilité et le développement, la valeur des formules dogmatiques, le magistère infaillible, les conciles, l'histoire des dogmes, en opposant aux systèmes hétérodoxes la doctrine catholique. Substantielle étude pour une première initiation. Sans entrer dans beaucoup de détails, nous nous demandons si le motif qui a dicté son *Commonitorium* à Vincent de Lérins est bien indiqué (p. 53-54) ; Denys le Chartreux n'est pas canonisé ; ce qui est dit (chapitre XIII) des divisions de l'histoire des dogmes est un peu sommaire. J. DE GHELLINCK, S. I.

J. UHLMANN. **Die Lehre des hl. Bonaventura über die Vollgewalt des Papstes.** Münster, Aschendorff, 1924, (16 × 24 cm.), 24 p. Prix : 0. 80 Mk.

Cette plaquette résume la doctrine de saint Bonaventure sur la primauté en quelques pages lumineuses. Le saint en parle avec enthousiasme. Il la démontre comme une exigence de l'esprit. Le monde, en effet, révèle l'ordre comme une loi universelle du créé. Or, la hiérarchie fondée sur le primat répond à cette exigence. De plus, sans le primat, l'unité de l'Église est impensable ; enfin le primat est pour l'Église la condition nécessaire de sa durée, de sa puissance et de sa dignité. Bonaventure montre que ce primat s'étend à tous les domaines et implique l'infaillibilité. Il est donc un témoin remarquable de la Tradition, tant au point de vue dogmatique qu'au point de vue canonique. Ce n'est que dans le pouvoir de dispenser des vœux de religion que le saint Docteur limite plus que de raison la puis-

sance pontificale ; par contre il admet, comme probable, que sa juridiction s'étend sur les défunts.

Nous regrettons que l'auteur n'ait pas indiqué les preuves scripturaires de saint Bonaventure et qu'il n'ait pas mis à contribution ses écrits exégétiques, en particulier son commentaire sur saint Luc. Ce regret ne nous empêche pas de reconnaître la valeur de cet opuscule, sincère et bien étudié. E. Hocedez, s. i.

K. Cruysberghs. **Onze Verlossing. Zes Vastenpreeken gehouden voor de Katholieke Vlaamsche Hoogeschooluitbreiding in Sint-Carolus, te Antwerpen.** Antwerpen-Eindhoven, N. V. Leeslust en Lectuurs, 1927, (13 × 17 cm.), 68 p. Prix : 6 frs.

Le R. M. Cruysberghs, professeur au Grand Séminaire de Malines, publie les conférences de Carême, faites à Anvers devant un auditoire d'intellectuels. On ne sait trop ce qu'il faut admirer le plus : ou la solidité de la doctrine, qui montre toute l'économie de la « Rédemption », depuis la bassesse du péché jusqu'à l'union à Dieu par la grâce et la gloire ; ou le tour original, l'accent ému, la beauté d'une langue riche et impeccable. Plaise au ciel que le docte professeur trouve, parmi les labeurs de l'enseignement et les soucis de la direction des *Collectanea Mechliniensia*, le temps nécessaire pour nous donner encore de petits chefs-d'œuvre d'éloquence apostolique. F. Salsmans, s. i.

Alf. Van der Mueren, **Bij de ware Levensbronnen. De zeven Sakramenten. Catechesen voor de hoogere klassen der lagere en middelbare Scholen. 3e deel. Paedagogische Studien onder leiding van** A. Decoene en Fr. De Hovre. Leuven, Vlaamsche Drukkerij, 1927. (23 × 15 cm.), VIII-444 p. Prix : 20 fr.

Les deux premiers volumes des Catéchèses de M. l'abbé Van der Mueren ont été accueillis avec tant de faveur que des milliers d'exemplaires en ont été écoulés en peu de temps. Le troisième et dernier volume, traitant des sacrements, a les mêmes qualités que ses devanciers : exposé à la fois vivant et clair, synthétique et abondant, suivant la méthode dite de « Munich ». Chaque catéchiste y choisira judicieusement ce qui convient à ses élèves. Dans sa longue expérience, l'auteur a appris à faire pénétrer la doctrine dans les cœurs, de manière à apprendre à « vivre » chrétiennement.

J. Salsmans, s. i.

THÉOLOGIE MORALE ET PASTORALE

Fr. Ter Haar, c. ss. r. **De occasionariis et recidivis iuxta doctrinam S. Alphonsi aliorumque probatorum auctorum.** Turin, Marietti, 1927, (15×23 cm.), xvi-448 p. Prix : 30 lir.

Le savant auteur donne un exposé approfondi, fouillé et complet d'un ensemble de questions déjà très débattues, et les traite avec une compétence et une prédilection spéciales, à la lumière de la doctrine de saint Alphonse, Docteur de l'Église. Espérons que le livre prémunira les confesseurs contre l'application abusive et l'extension laxiste de certains principes ; il contient d'ailleurs beaucoup d'indications précieuses, par exemple (n. 326) la manière de faire accepter volontiers par le pénitent un retard d'absolution.

Les limites d'un compte-rendu ne permettent pas la discussion de tel passage, que d'aucuns trouveront sévère : nous nous en rapportons à l'avis d'un éminent auteur dans la *Civiltà cattolica* (1927, iv, p. 60). — Toutefois à propos de la définition de l'occasion prochaine, remarquons que l'auteur (n. 49) ne cite pas Génicot (ii, n. 372) suivant les dernières éditions qui portent : *omnino notabilem probabilitatem*, et non simplement *solidam rationem ;* la nuance n'est pas négligeable. — Aux n. 416, 417 ne perdons pas de vue que le repentir doit être *appretiative summus*. Nous ne voyons vraiment pas comment le confesseur peut avoir facilement plus qu'une solide probabilité de la présence d'une telle disposition dans beaucoup de pénitents. — Le danger d'irrévérence pour le sacrement n'est-il pas diminué par la condition *si dispositus es* (sagement entendue) beaucoup plus qu'on ne le dit aux n. 403, 491 ? Le ministre qui met une condition ne veut *nullement*, pour le cas où celle-ci n'est pas vérifiée, *adhibere ritum sacrum nomine Christi* (n. 488) ; il veut seulement faire le geste extérieur : il ne pose donc pas le sacrement ; il est loin de refuser seulement *annectere effectum si conditio desit :* ce n'est pas le ministre qui attache ou n'attache pas l'efficacité au signe sacramentel. Certes il y a une certaine irrévérence à exposer sans raison au péril de frustration le geste extérieur, qui semble être le signe sacramentel... mais cette irrévérence est bien moindre que si on confère le sacrement absolument. Si on conteste cette dernière proposition, nous ne voyons plus pourquoi, en d'autres circonstances, on prescrive de conférer le sacrement sous condition (n. 517).

Que l'auteur veuille bien se persuader que les théologiens qu'il combat ne sont pas obstinés dans leurs opinions et ne refuseront pas de modifier encore davantage leurs expressions et leur terminologie, si la vérité et la prudence le demandent : tous les moralistes catholiques sont d'accord sur le but à atteindre, la gloire de Dieu et le bien des âmes ; il ne sera donc pas si difficile de s'entendre sur les moyens : les thèses 19-22, rédigées avec une sage modération, fournissent une bonne base d'entente. Dans le déver-

gondage des mœurs modernes une prudente sévérité semble de mise et nous disons de tout cœur avec le concile de Malines (1920, d. 284) : *non tanti referre ut omnes absolutionem recipiant, quam ut merito ac proin efficaciter absolvantur.* J. Salsmans, s. i.

Fr. Ben. H. Merkelbach, o. p. **Quaestiones de Embryologia et de ministratione Baptismatis. Quaestiones Pastorales II.** Liège, Pensée catholique, 1927. (15 × 22 cm.), 86 p. Prix : 8 fr.

Ce volume réunit et développe un peu plus que ne le font les traités généraux de morale les questions se rapportant à l'avortement, aux interventions chirurgicales, à l'administration du baptême. Dans ces matières, qui donnent lieu à tant de cas de conscience angoissants, on apprendra avec grand intérêt l'opinion de l'éminent professeur, dont la finesse d'analyse et la rigueur de raisonnement sont assez connues. Il prouve solidement les solutions sévères proposées par l'Église ; il refuse très heureusement de proclamer une obligation certaine, quand elle ne se laisse pas prouver d'une manière suffisante (p. 35 supra ; 41, 99° ; 64 supra) : surtout quand il y va d'intérêts majeurs, comme la vie humaine, la réputation en chose capitale, la béatitude éternelle, les moralistes n'ont pas le droit d'imposer la solution sévère, quand on peut raisonnablement la révoquer en doute. Par contre-coup, cette dernière considération nous fait parfois hésiter, même après mûre réflexion, à accepter la façon de parler de l'auteur (p. 40 note ; 42 note ; 44 supra ; 49, 5° ; 85). Mais nous serions plus sévère que lui (p. 26, 2) pour exiger la *sectio post mortem* dans les premiers mois : certains physiologistes prétendent qu'en ce cas il y a assez de chances de trouver le fœtus encore vivant, parce qu'il faut peu de chose pour entretenir cette vie si frêle. Nous voyons avec plaisir que le R. P. Merkelbach se prononce résolument contre la vasectomie (p. 28), à l'encontre des exagérations eugéniques. J. Salsmans, s. i.

A. M. Micheletti. **Epitome theologiae pastoralis, II De magisterio pastorali. Pars I : De scandalis.** 2me mille. Turin, Marietti, 1927, (9 × 17 cm.), ix-496 p. Prix : 17 lires.

Il est vraiment surprenant que le savant auteur ait pu grouper sous les titres *De magisterio pastorali* et *De scandalis* à peu près tous les points de la théologie morale. Ce n'est certainement pas l'abondance qui manque à cet « *Epitome* », qu'on aurait peut-être plus justement pu appeler une Encyclopédie de la doctrine chrétienne, envisagée sous l'angle de la pratique pastorale. On y trouve même des paragraphes de bello (12 pages!), de novis divitibus, de lunaticis, de neurosthenicis (sic), de urocemicis, de arteriosclerotici s... de nationalismo, de bolscevismo, etc. Toutefois le prospectus exagère déplorablement en disant que ce livre peut remplacer

pour les pasteurs des âmes le Code canonique. Nous voudrions une doctrine plus nette quant au mariage des syphilitiques (n. 412), l'usage du mariage (n. 327, 432), l'initiation sexuelle (n. 435); notre Concile de Malines (1920) en parle d'une manière autrement judicieuse et pratique (d. 56). Les règles de la modestie cléricale sont empruntées à saint Ignace (n.349), sans qu'il paraisse clairement qu'elles sont toutes de lui. Il y a beaucoup de fautes dans les mots cités en français, en allemand, etc. Nos prêtres préféreront un exposé plus synthétique, plus sobre de développements et de redites; ou du moins ils regretteront l'absence d'un index alphabétique, permettant de trouver rapidement tel ou tel point. J. Salsmans, s. i.

Juan B. Ferreres, s. i. **Epitome de teologia moral.** 2ª édición en castellano. Barcelona, E. Subirana, 1927, (10×17 cm.), xxviii-730 p. Prix : 8.50 pesetas.

Le R. P. Ferreres publie la 2me édition espagnole de son résumé de théologie morale. La première, parue en 1921, avait été signalée dans la *Revue* en novembre de la même année, p. 499. A l'occasion de cette seconde édition, la traduction a été revisée et presque refaite par l'auteur lui-même; de très nombreuses retouches ont augmenté la valeur de l'ouvrage. Comme aide-mémoire, cet *Epitome* rendra de précieux services à ceux qui, par ailleurs, ont approfondi déjà la théologie morale. Une exécution typographique excellente, des tables développées facilitent l'usage de ce petit volume. John Janssens, s. i.

Dr. G Clément. **Le droit de l'enfant à naître. Réflexions pour les médecins et les non-médecins.** 2e éd. Bruges, Beyaert, (12×19 cm.), 120 p. Prix : 6 fr.

Le Dr. Clément dirige le service de chirurgie au grand hôpital de Fribourg, en Suisse; bien au courant du mouvement scientifique international, il témoigne avec autorité, chiffres à l'appui, combien les prétendues nécessités de pratiquer l'avortement pour sauver la mère sont de moins en moins fondées médicalement. Ni l'étroitesse du bassin, ni l'éclampsie, ni les vomissements incoercibles, ni la tuberculose ne sont plus des indications impérieuses de sacrifier la vie de l'enfant. A propos de cette dernière maladie, les rapports présentés et admis au Congrès de Lausanne en 1924 sont singulièrement suggestifs. Comme le disait le Dr. O. Dauwe, d'Anvers, on va « vers la suppression de l'avortement thérapeutique » (p. 78). Quand les médecins veulent à tout prix obtenir un enfant bien viable (p. 29), quand ils ne se laissent pas influencer par les idées en vogue (p. 9, 10[1]) ou par une jurisprudence trop indulgente pour l'avortement thérapeutique (p. 55), ils parviennent par leur ingéniosité, aidée par la bonne nature, à résoudre la difficulté, même parfois dans la grossesse ectopique grâce à « l'expectative armée » (p. 66.). — D'autre part, on ne

saurait trop le répéter, les pratiques abortives sont en général très funestes à la mère ; la liberté accordée à l'avortement dans la Russie soviétique en fournit des preuves palpables. — Aux cas remarquables de survivance du fœtus (p. 72) on pourrait ajouter celui du fruit trouvé vivant 28 heures après le décès de la mère, en 1923, aux environs de Louvain.

L'auteur insiste sur la personnalité de l'embryon et sur son droit inaliénable à la vie, dès le début de son existence, il réfute les objections courantes et donne en passant les vrais principes de morale théologique. Mais, en général, il se tient sur le terrain médical, et c'est ce qui fait le mérite du livre : il est extrêmement réconfortant de voir confirmer par la tendance actuelle de la science la sévérité de la doctrine catholique contre l'avortement, sévérité qui, loin d'être d'une cruauté tragique, se trouve de plus en plus vengée et légitimée par les progrès de l'art de guérir.

Ce livre devrait être lu par tous les médecins, afin de les faire réfléchir et de les prémunir du moins contre des interventions violentes prématurées, que ne justifie plus même un prétexte médical. Les prêtres liront l'ouvrage avec grand intérêt et grande utilité ; ils seront plus armés pour défendre au besoin la vraie doctrine morale et la faire respecter. D'ailleurs tous ceux qu'inquiète le grave problème de la dépopulation y trouveront des considérations capables de combattre le fléau social de l'avortement.

J. Salsmans, s. j.

ASCÉTISME

P. Benoit-Marie de la Sainte-Croix, c. d. (Zimmerman B.). **Les saints déserts des Carmes déchaussés,** Paris, Art Catholique, 1927, (14×19 cm.), xii-294 p. Prix : 16,25 franco.

Les Carmes vécurent d'abord en ermites sur les pentes du Carmel, illustré par le souvenir du prophète Élie; les incursions sanglantes des Sarrasins les forcèrent à passer en Occident; ils s'y transformèrent en ordre mixte. Toutefois, sur ces contemplatifs, plus contemplatifs que les Chartreux, jamais l'attrait de la solitude ne perdit complètement son empire. Après la prédication ou l'enseignement dans les universités, les Carmes s'enfuient, pour de longs intervalles, parfois pour toujours, au « désert ». La « Sacra Eremus » (déserts séparés ou simple ermitage dans l'enceinte conventuelle) est une institution foncièrement Carmélitaine. Le P. Zimmerman nous raconte avec simplicité et une religieuse estime de son sujet comment les « Saints déserts » devinrent dans l'ordre des Carmes une institution régulière ; de chaque désert, il vous dira le fondateur, l'emplacement précis, l'histoire édifiante, etc. Avec quel intérêt, en partie patriotique, n'avons-nous pas lu celle des déserts de Nethen (Louvain) et de Marlagne, Marlagne que visita le Roi-Soleil, lors du fameux siège qui coûta à Boileau

sa réputation de poète lyrique. Hélas! Nethen et Marlagne ne sont plus qu'un souvenir!

Le travail du Père Zimmerman est nouveau, curieux, édifiant. L'auteur ne complètera-t-il pas quelque jour les renseignements trop sobres de son chap. II sur quelques mystiques Carmes médiévaux, tels qu'Arnestus le Saxon et Jean Marchinelli de Liége, bien moins connus que Nicolas Dinckelspuhl? La spiritualité Carmélitaine préthérésienne restera-t-elle à jamais une « terra incognita »? François JANSEN, S. I.

Verstaubte Schätze aus ältern Volksbüchern gesammelt und herausgegeben von Willibrord Schlags. Trier, Paulinus-Druckerei. (11×17 cm.) I. *P. Abraham a S. Clara. Drei Kapitel aus « Judas der Erzschelm »*. 1922, 119 p. Prix : relié, Mk. 1,50. II. *P. Abraham a S. Clara. Etwas für alle*. 1924, 150 p. Prix : relié, Mk. 1,50. III. *Johann Michael Sailer. Parabeln*. 1924, 78 p. Prix : relié, Mk. 1,30. IV. *Bischof Mathias Eberhard von Trier. Aus urzeittagen*. 1925, 91 p. Prix : relié, Mk. 1,40.

L'idée qui a inspiré cette collection de livrets populaires est des plus heureuses : tirer de l'oubli, de la poussière comme dit M. l'abbé W. Schlags, les trésors renfermés dans les pages de vieux écrits. Ils firent la joie et l'édification chrétienne de l'âme populaire ; ils les peuvent faire encore, moyennant une présentation « up to date ». Le choix des auteurs réédités révèle un diagnostic sûr du goût populaire en fait de lecture.

Les paraboles de l'incomparable évêque de Ratisbonne, Jean-Michel Sailer, valent celles de Lessing. Lus une fois, des morceaux tels que « *Le vase incassable* », « *La maison du combat* », « *Le palais* », « *La province dans la lune* », ne s'oublient plus. On ne sera pas surpris de voir mettre à contribution le roi des prédicateurs populaires, l'illustre Carme Abraham a S. Clara. Son « *Judas der Erzschelm* » reste un chef-d'œuvre ; les prédicateurs de missions auraient à y apprendre et à y prendre. Des sermons qu'on lit par manière d'amusement, quel paradoxe!

Avec le grand évêque de Trèves, Mgr Mathias Eberhard, nous rentrons dans le sérieux et même dans la grande éloquence. Il y a parmi ces extraits de fort belles choses et bonnes à dire aujourd'hui. Ne signalons que « *La tactique de la séduction* », commentaire absolument original du verset « sed et serpens erat callidior ceteris animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus ».

La collection « *Verstaubte Schätze* » mérite d'être recommandée à tous les amis de la littérature populaire. François JANSEN, S. I.

P. Hilarin de Lucerne, o. f. m., **L'idéal de S. François d'Assise.** « Il Poverello », 1re série XXX. Traduit d'après le P. Eusèbe de Bar-le-Duc. Soc. et Librairie S. François. Paris, 1924, (14×21 cm.), 2 vol., 382 et 351 p.

Il est peu de saints, je crois, qui aient enthousiasmé les hommes, de leur vivant et après leur mort, comme François d'Assise. Le P. H. de L. étudie, en maître, les causes profondes de cette influence. L'idéal de François fut de vivre l'Evangile « sine glossa » comme il a été écrit. Pour lui, tout se ramène là : la pauvreté, l'humilité, la joie et les grandes vertus religieuses. Et l'influence de cet homme ne doit être cherchée que dans cet « idéal » qu'il s'efforça constamment de réaliser et qui fit de lui un saint dans la mesure même de cette réalisation. On admirera, en lisant, l'érudition profonde du savant auteur, et on le remerciera, en fermant le second volume, d'avoir fait mieux connaître — et mieux aimer — le petit pauvre d'Assise. L. Honoré, s. j.

J.-D. Rambaud, o. p. **Saint Dominique. Sa vie, son âme, son ordre.** Paris, Téqui, 1926, (12×19 cm.), xiv-322 p. Prix : 12 fr.

Le sous-titre du volume est alléchant; son contenu n'est pas une déception; un exposé succint de la vie de saint Dominique, une esquisse de son Institut, les vertus du fondateur rasssemblées en une mosaïque harmonieuse, enfin quelques échappées sur l'histoire de ses fils. Sans nous promettre le dernier mot de la critique, l'auteur se tient à proximité des sources. Il exalte avec ferveur, dans un style fleuri, la grande âme de Dominique et les plus illustres des Prêcheurs. Il voulait nous donner une biographie *pratique*, et c'est ce que réalise pleinement ce volume avec sa table onomastique, ses vues de quelques sites dominicains, ses nombreux renseignements de tout genre. Souhaitons à ce livre la plus large diffusion : il fera connaître et aimer davantage le patriarche des Prêcheurs et son Ordre glorieux. M. D.

H. Le Gouvello. **Le pénitent breton Pierre de Kériolet.** 5e édition. Paris, Téqui, 1927, (12×19 cm.), xix-412 p. Prix : 10 frs.

La vie du célèbre pénitent breton Pierre de Kériolet par le Vte H. Le Gouvello est la meilleure et la plus complète qui existe. Éditée chez le même éditeur une première fois en 1877 par Retaux, l'auteur en 1885 en donna une seconde édition, abrégée et corrigée. En 1910, M. Téqui, successeur de Retaux, décida l'auteur à en donner une troisième; celle-ci qui est à présent rééditée pour la seconde fois déjà, diffère de la 2e édition par de légères retouches de style et surtout par un complément très curieux

intitulé « Légende populaire de Kériolet dans le pays d'Auray » (texte breton et français). « *Les deux états de la vie de M. de Quériolet* » dont parlait déjà le premier biographe, le P. Dominique de Sainte Catherine, par l'effet d'un contraste dont on chercherait vainement ailleurs l'équivalent, continuent à fixer la curiosité, tour à tour horrifiée et édifiée du lecteur chrétien. Il a conscience d'avoir devant lui « *un homme extraordinaire en tout sens* », comme a dit de Kériolet son second biographe, le P. Collet. F. J.

Pauliot (L. Mgr). **L'esprit de sagesse. Essai de synthèse des principes généraux de la vie intérieure.** Éditions de la Vie Spirituelle, 1926, (13 × 20 cm.), XIX-467 p. Prix : 12 frs.

Toute vie intérieure est une harmonie et consiste dans l'accord de l'homme, selon tout ce qu'il est, avec Dieu. Aussi, l'effort d'une âme désireuse de perfection doit-il tendre vers l'ordre, c'est-à-dire vers l'accord de toutes ses activités avec la Providence de Dieu. Providence divine qui enveloppe l'homme de toutes parts et l'atteint au dedans et au dehors. Providence interne donc et externe ; l'une et l'autre ont leurs lois : *le poids*, c'est-à-dire l'ensemble des motions, des grâces sollicitantes et des inclinations surnaturelles, telles les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit ; *la mesure*, par quoi se régularise le rythme de la vie intérieure et qui comporte les vertus morales, les dons propres à l'action. Ce sont là les deux lois de la Providence interne. La Providence externe a sa loi aussi ; et c'est : *le nombre* ou l'accord du chrétien avec son milieu : la sainte Église catholique. L'Église, en effet, n'est pas seulement une société d'intelligences et de volontés ; elle est un univers, où toute chose atteint à sa pleine mesure en devenant l'aliment de la vie éternelle. — Telles sont en résumé les quelques grandes idées de cette synthèse originale des principes de la vie intérieure. Cet ouvrage mérite de trouver une place de choix dans toute bibliothèque d'ascétique et de mystique.

F. Taymans, S. I.

Grimaud Ch. **Aux Fidèles. — « Ma messe ».** Paris, Téqui, 1927, (12 × 19 cm.), 262 p. Prix : 9 frs.

Baser sur la belle et féconde idée de notre union au Corps mystique la part active de sacrificateur et de sacrifié que prend tout fidèle à la messe, et sur ce fondement solide établir la doctrine de la véritable dévotion chrétienne envers l'acte fondamental de la religion, tel est le but qu'atteint admirablement l'ouvrage de Monsieur Grimaud. En attendant que la masse des fidèles se soit enrichie de la magnifique doctrine du Corps mystique par le sermon, la catéchèse, etc., cet ouvrage pourra aider puissamment l'élite des fidèles. Les directeurs d'âmes, les prédicateurs y puiseront un choix remarquable d'instructions et de sermons, et ils y

trouveront le moyen efficace de vaincre l'indifférence que tant de fidèles manifestent pour « leur » messe du Dimanche. Les chrétiens des premiers siècles savaient qu'ils étaient « membres du Christ », ils rapportaient toute la pratique religieuse à cette vérité centrale ; pourquoi n'en serait-il plus ainsi de nos jours ?

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

De heilige Evangelien en handelingen der Apostelen. Nederlandsche vertaling, opnieuw bewerkt, ingeleid en aangeteekend door E. Gessler, s. i. Turnhout, Brepols, 1925, (9×15 cm.), 531 pages. — N. B. On peut aussi se procurer l'ouvrage en cinq petits carnets séparés.

L'auteur s'est proposé de remettre nos saints livres en honneur auprès du grand public. A cet effet il a préparé cette première édition commode et de prix modique. Pour en faciliter la lecture il a pourvu sa traduction d'annotations claires, sobres, discrètes et au point. De plus il s'est attaché à faire revivre dans son style et sa langue l'allure directe et sans apprêt de l'original. Aussi le succès ne s'est pas fait attendre et la meilleure recommandation pour cette seconde édition consistera à signaler le chiffre qu'elle atteint : 51e mille. V. Cremers, s. j.

B. Ubach, o. s. b. *Legisne Toram? Grammatica practica linguae hebraicae* Editio altera. Romae, Herder, 1926. (17×25 cm.), xii-187 p. Prix : 24 L.

Cette grammaire vise uniquement à être « pratique » ; laissant de côté toute explication historique ou technique, omettant résolument tout phénomène moins usuel, elle veut se limiter aux règles essentielles de l'hébreu, nécessaires et suffisantes pour une lecture facile du texte sacré. Ces règles, elle les formule de façon purement empirique et les encadre d'exercices et de vocabulaires, comme dans l'étude d'une langue moderne. L'auteur a borné son ambition à adapter le mieux possible à son but les grammaires classiques de Gesenius, Touzard, Joüon. Il nous semble qu'ainsi conçue et rédigée, l'œuvre du P. Ubach rendra service ; en la parcourant page par page, nous y avons trouvé, à diverses reprises, d'utiles simplifications, d'heureuses formules, aptes à faciliter les débuts des hébraïsants. Toutefois des doutes nous restent : l'auteur n'a-t-il pas trop sacrifié à la simplicité ? Quand, des 136 pages qui forment le fond du livre, on extrait les exercices et les vocabulaires, ce qui reste du bagage grammatical semble assez maigre. Prenons, par exemple, les chapitres sur les verbes irréguliers ; l'élève muni de ces seules notions ne sera-t-il pas arrêté sans cesse dès ses premières lectures ? Faut-il aussi proscrire si rigoureusement toute explication historique ? Le travail de la mémoire ne s'en trouve-t-il pas souvent facilité ? L'étude ne devient-elle pas ainsi plus rationnelle, mieux adaptée aux progrès futurs de l'étudiant ? J. Levie, s. j.

Beringer (R). *Recueil documentaire.* 3 volumes : *Saint Joseph, modèle de vie chrétienne. — La famille chrétienne. — La Rédemption. Cycle de Pâques.* Carlsbourg, 1927, (17×25 cm.), 334, 326 et 372 p.

Un ouvrage qui répond bien à son titre. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les tables des matières ; on constate bientôt qu'une série imposante de documents est mise à la disposition du lecteur, documents très riches, extraits pour la plupart des meilleures revues religieuses, ou des lettres pastorales des évêques de Belgique et de France. Une table analytique très détaillée facilite les recherches. Cette collection est appelée à rendre de grands services aux prédicateurs, conférenciers, catéchistes.

G. M.

Duplessy. E. *Le culte dû à Jésus-Christ, à sa mère. et à ses saints.* Paris, Bonne Presse, s. d., (18×10 cm.), 78 p. Prix : 0.75.

Exposé simple et précis de la doctrine de l'Eglise sur le culte dû à l'humanité de Jésus-Christ, au Sacré-Cœur, à la Croix, sur la vénération et l'invocation des saints, le culte des reliques et des images, enfin sur le culte spécial dû à la Sainte Vierge. L'auteur expose et réfute les objections courantes.

Cordonnier (Ch.) *Une visite à Béthanie. — La vie de piété.* Avignon, Aubanel frères, s. d., 280 p. Prix : 10 fr.

L'auteur de cet ouvrage trace à ses lecteurs un programme sérieux de vie chrétienne ; il veut même les amener à l'exercice constant de la vie intérieure. On aime toujours à unifier, en spiritualité comme ailleurs. Aussi se plaît-on, dans ses rapports avec Notre-Seigneur, à le considérer sous un angle spécial ; dans le livre qui nous occupe, « Jésus à Béthanie » doit attirer tous nos regards. Cette limitation a ses écueils : les textes de l'Évangile risquent d'être un peu forcés, en vue de garder au livre son unité. L'auteur de « Béthanie » n'est pas toujours parvenu à éviter ce danger ; mais son livre est bienfaisant et solide.

H. M.

G. Longhaye. *La prédication. Grands maîtres et grandes lois.* Paris, Téqui, 1927, (14×23 cm.), 489 p. Prix : 20 fr.

Simple réimpression d'un livre qui a fait ses preuves depuis bientôt quarante ans. Indispensable à quiconque songe à la chaire. M. D.

B. Fournier s. j. *Vie de saint Louis de Gonzague racontée aux jeunes.* Paris, Lethielleux, (14×23 cm.), 147 p. Prix : 8 frs.

Les biographies de saint Louis de Gonzague ne manquent pas. Celle-ci se présente avec des atours plus attrayants pour les jeunes. Le milieu historique est heureusement reconstitué ; la magnificence des cours et le luxe des demeures princières nous font mieux admirer la fermeté d'âme du jeune chevalier du Christ. Cette « histoire vraie » est narrée d'une façon vivante et captive autant qu'un roman.

M. G.

Un religieux marianiste. *Guillaume-Joseph Chaminade, fondateur des Marianistes et des Filles de Marie.* Paris, Bloud et Gay, 1927, (12×19 cm.), viii-128 p. 3 grav. Prix : 6 fr. 50.

Cette biographie nous montre à l'œuvre l'apôtre de Marie sachant parfaitement adapter ses méthodes d'apostolat à l'époque et au milieu où il vivait. C'est encore la vie d'un homme aux vertus peu communes qui nous est décrite, vie marquée au coin du sceau de l'épreuve, cette pierre de touche de la vraie sainteté.

J. C.

DAUMONT (V). *Derrière les murs d'un cloître. Chez les petites Sœurs des Pauvres.* Lettre-préface de S. E. le Cardinal Mercier. Avignon, Aubanel, Frères, s. d., (12 × 19 cm.), XVIII-252 p. Prix : 10 frs broché.

Tous ceux qui connaissent les « Petites Sœurs des Pauvres », aimeront à les retrouver dans ce livre, telles qu'ils les ont vues dans la réalité ; quant à ceux qui ne les ont pas connues, ils n'auront qu'intérêt à le lire. L'auteur, en effet, y peint, dans son héroïque simplicité, la vie des Petites Sœurs avec leurs « bons vieillards » ; et, si la plus parfaite discrétion a su enlever de ce tableau toute impression pénible, il n'a rien perdu cependant de son charme austère, bien propre à toucher les âmes nobles, et que tous ceux qui savent lire, y retrouveront sans peine. J. C.

J. B. O. FALLIZE. **Monniken en Jezuïeten.** Traduit par Fr. Andreas Metz, O. Cist. — Zoutleeuw (België), Charles Peeters, 1927, (13×20 cm.), 154 p. Prix : 10 fr.

Mgr Fallize, jadis vicaire apostolique en Norvège, maintenant archevêque titulaire de Chalcis, a écrit un petit livre pour la défense des « Moines et des Jésuites ». Le R. P. Metz O. Cist. a jugé avec raison qu'une traduction néerlandaise pouvait être utile. La plus grande partie de cet écrit est consacrée à la Compagnie de Jésus ; on y trouve bien exposées et réfutées les objections les plus récentes contre cet Ordre.

J. SALSMANS, S. I.

AUTRES PUBLICATIONS RÉCENTES
envoyées à la Revue.

Abbé Eug. TERRIEN. *Mgr Freppel, apologiste et défenseur des droits de l'Eglise.* Paris, Bonne Presse, s. d., (10×18 cm.), 131 p. Prix : 2 fr.

François VEUILLOT. *Sainte Germaine Cousin.* Paris, Bonne Presse, s. d., (10×18 cm.), 82 p. Prix : 1.50 fr.

L. CRISTIANI. *Saint Irénée.* Paris, Bonne Presse, s. d., (10×18 cm.), 96 p. Prix : 1.50 fr.

Chanoine THOMAS DE SAINT-LAURENT. *Ames de saints. Saint Antoine de Padoue.* Avignon, Aubanel frères, (12×19 cm.), 89 p. Prix : 4 frs.

R. DU PONCEAU, *L'Eglise et la peine des hommes.* I *Des origines au moyen âge;* II *Du XVI^e siècle à nos jours.* 2 fasc. de 32 p. et de 0.90 fr. (11 × 17 cm.), Paris, Éditions Spes, Collection « Peuple de France », 1927.

P. CROIZIER. *L'Église et les travailleurs.* Collection « Peuple de France ». Paris, Éditions Spes, 1927, (11 × 17 cm.), 32 p. Prix : 0.90 fr.

Seygie. *Jeux et divertissements. En plein air et chez soi.* (Des fleurs et des fruits. Bibliothèque pour les jeunes, dirigée par l'Abbé Félix Klein). Paris, Éditions Spes, 1927, (14 × 19 cm.), 217 p. Prix : 13.20 frs.

H. Lanier. *La vie d'oraison d'après saint François de Sales.* Paris, Téqui, 1926, (9×14 cm.), 60 p. Prix : 1.50 fr.

J.-M.-S. Daurignac, *Histoire de saint Louis de Gonzague.* 6e édition. Paris, Téqui, 1927, (12×19 cm.), VIII-361 p. Prix : 10 frs.

A. Mouraud. *Rome reconquise, ou les Dieux s'en vont.* Drame en trois actes en vers. Paris, Téqui, (12 × 19 cm.), Prix : 2 frs.

P. Yves Marie, O. Cis. *Petite reine. La jeunesse, le Carmel, le Ciel, la pluie de roses.* Paris, Téqui, 1927, (11 × 17 cm.), 23 p.

Trierer Ausgaben der päpstlichen Rundschreiben in deutscher Uebersetzung nebst Erläuterung, herausgegeben von Prof. Dr. von Meurers. Trier, Paulinus Druckerei, (19×21 cm.). 1) Pius XI über die Einsetzung des Festes Christi Königstag, 1926, 41 p., 1 Mk 20 ; 2) Pius XI über die Förderung der heiligen Missionen, 1926, 46 p., 1 Mk 20 ; 3) Pius XI über den hl. Franziskus von Assisi zu seinem 700en Todestag, 1926, 45 p., 1 Mk 20 ; 4) Pius XI zum 200-jährigen Jubiläum der Heiligsprechung des heiligen Aloysius von Gonzaga, 1926, 32 p., 0, 80 Mk ; 5) Pius XI über die bedrängte Lage der katholischen Kirche in Mexico, 1927, 31 p ., 1 Mk.

Saint Jean de la Croix. Doctorat et deuxième centenaire de sa canonisation. Numéro spécial du Carmel, Bulletin du Carmel de France, Lille, 1927.

V. Hostachy. *Dans la joie des saints et saintes d'Italie.* Paris, Giraudon, 1927, (12×19 cm.), 116 p.

Almanach du propagateur des trois Ave Maria. 1928, Blois, de Grandpré, (13×18 cm.), 80 p., Prix : 1,50 fr.

Almanach du petit propagateur des trois Ave Maria. 1928, Blois, de Grandpré, (11×17 cm.), 80 p., Prix : 1 fr. 25.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

Le concept de martyr

Le choix même du mot martyr, au lieu d'athlète ou de tout autre, pour désigner ceux qui avaient subi la mort violente pour le Christ, choix que rien n'imposait, semble indiquer par lui-même que les chrétiens considéraient, dans le martyre, moins l'héroïsme du patient au milieu des supplices que le témoignage rendu par sa mort à la foi chrétienne. (1) Mais par quelle évolution un terme qui, à l'origine, ne désignait qu'un *témoin* a-t-il fini par être réservé exclusivement à celui qui meurt pour la religion? Comment les mots μάρτυς et μαρτυρέω ont-ils vu leur signification étymologique s'estomper et se perdre au point de devenir synonymes d'être mis à mort pour le Christ? Quel concept précis éveillaient-ils aux premiers âges? Ces problèmes ont exercé ces dernières années la sagacité des historiens sans qu'ils soient parvenus à se mettre d'accord (2).

Lightfoot avait déjà dessiné les grandes lignes de l'évolution (3), mais c'est surtout depuis les travaux de M. Kattenbusch, en 1903, que la discussion a été vive. Avec sa maîtrise habituelle et la haute compétence que lui donnent ses études spéciales, le R. P. Delehaye est intervenu dans le débat en 1921 (4); et l'on aurait pu croire la question définitivement résolue. Néanmoins très récemment M. Lohmeyer, qui semble ignorer le travail du savant bollandiste, a repris le thème;

(1) Le choix du mot *confesseur* ὁμολογητής va dans le même sens. — (2) Le lecteur trouvera la littérature du sujet dans H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927, p. 76. — (3) J.-B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Clement of Rome*, I, II, 1890, p. 26. — La question n'est pas plus avancée dans l'article *Martyrs* de C. T. Dimont, dans le *Dictionary of the Apostolic Church*, Edinburgh, 1918, t. II, p. 27. Les ouvrages de P. Allard, *Dix leçons sur le martyre*, Paris, 1906, et *Martyre* dans *Dictionnaire apologétique de la foi chrétienne*, Paris, 1916, t. III, col. 331, sont absolument insuffisants sur la matière. — (4) *Martyr et Confesseur*, dans *Analecta Bollandiana*, 1921. M. Viller, *Martyre et Perfection*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1925.

s'inspirant de Bousset, il a cru trouver l'origine du concept chrétien de martyr dans la littérature juive (1).

Deux ordres d'idées se rencontrent, dit-il, dans le concept de martyre : l'idée de la valeur religieuse de la souffrance et l'idée de la nécessité actuelle de la confession. Le créateur de la doctrine du martyre, dans le Judaïsme, c'est le Deutéro-Isaïe. Le peuple juif, par le fait de son élection divine, est le témoin de Dieu (Is., 43, 9). Parmi les autres peuples, il est le peuple de la souffrance et de la persécution ; cette souffrance imméritée, au moins dans le cas du Serviteur de Jahvé, personnification d'Israël, est la conséquence même de l'élection divine qui fait de lui un témoin de Dieu. Voilà donc unies étroitement et indissolublement l'idée de témoignage et de souffrance : le sort religieux et historique du peuple fait de lui un témoin en tant qu'il souffre, et lui impose la souffrance parce qu'il est témoin. Mais cette relation suppose que l'existence du monde et les événements historiques s'opposent à la volonté de Dieu par leurs aspirations intimes et par leurs manifestations extérieures. Cette relation nécessaire entre la souffrance et le témoignage est fondée sur une métaphysique qui suppose deux mondes éternellement en conflit. L'idée de témoin postule donc les trois éléments de la foi juive : Dieu, les peuples et la communauté du peuple élu.

Cette conception grandiose ne s'est pas maintenue dans sa pureté primitive. On en est venu à considérer non pas le peuple dans son ensemble, mais certains individus, les « justes », comme les témoins de Dieu. Le juste souffre pour sa foi, et souvent la persécution violente, surtout au temps des Macchabées. Ici encore la foi implique la souffrance et la souffrance témoigne de la foi ; et cette union n'est possible que si la foi est un témoignage âprement attaqué dans le monde,

(1) *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1927, p. 316-329.

mais destiné à hériter d'une existence glorieuse à la fin des temps (*Dan.*, 12, 3. *Sag.*, 3, 1-7). Le sort du martyr résume donc le sort du peuple. Le martyr est le témoin de Dieu dans le procès engagé par le monde hostile, procès où est accusée la foi que le martyr professe et Dieu qui inspire cette foi. De là, le martyre a un sens eschatologique, car il a la promesse du triomphe à la fin des temps et, en même temps, implique l'assistance divine. Les trois puissances donc qui, par leur rapport réciproque, caractérisent la foi juive, déterminent également le rôle religieux du martyr.

La prédication de Jésus contient très clairement tous les éléments de la conception juive : il enseigne que tous les messagers de Dieu, ceux du passé comme ceux de l'avenir, ont été ou seront persécutés et tués (*Mt.*, 5, 10-12; 23, 34-35). Le monde est opposé par principe aux envoyés de la parole (*Mt.*, 23, 35; 17, 12). Aussi le martyr est assuré de la protection du Dieu qui l'inspire (*Mt.*, 10, 18-20).

Deux écrits surtout révèlent d'une manière très complète cette idée juive du martyre, l'épître aux Philippiens et l'Apocalypse de saint Jean. Un vaste système d'idées sur le martyre y est élaboré, reposant sur l'opposition johannique entre le monde terrestre et l'action divine. Cette désharmonie, posée par l'essence même de la foi, ne saurait être surmontée ici-bas; aussi entraîne-t-elle pour la foi la nécessité de la souffrance et de la mort. Le martyr, placé sous la protection divine, réalise, par son témoignage et sa passion, la norme présente et la gloire future de l'Église. C'est en lui et par lui que les trois grandes puissances en fonction desquelles l'histoire prend un sens : Dieu, le monde et l'Église, entament la lutte décisive.

Cette vaste synthèse, plus philosophique qu'historique, si brillante soit-elle, n'entamera pas les solides conclusions du P. Delehaye. C'est en effet sur le terrain de l'histoire que la question des origines doit être tranchée : aussi croyons-

nous qu'il ne sera pas sans intérêt pour le lecteur — et c'est une nécessité pour l'apologète — de rechercher dans les documents quelle idée les premières générations se faisaient du martyre, et d'examiner d'abord le sens du mot et son évolution dans l'usage ecclésiastique.

* * *

Les faits sont bien connus. Sans parler ici de leurs nombreux emplois dans le sens profane, les mots μάρτυς et μαρτυρεῖν conservent généralement, dans l'Écriture Sainte, le sens fondamental ordinaire de *témoin* et de rendre témoignage.

Le mot μάρτυς est appliqué, dans le Nouveau Testament, à plusieurs catégories de personnes.

1. Les *apôtres* sont les témoins (μάρτυρες) de la vie, des souffrances, de la mort et surtout de la résurrection de Jésus-Christ. « Vous serez témoins de ces choses » (*Lc*, 24, 48), déclare le divin Maître, au jour de la Résurrection ; et, au moment de son Ascension, il constitue ses apôtres ses « témoins» (*Act.*, 1, 8; cf. *Joa.*, 15, 27). Il leur avait annoncé déjà qu'ils devraient « rendre témoignage », devant les tribunaux et les princes (*Mc*, 13, 9; *Lc*, 21, 12).

Comprenant le sens de leur mission, les Onze, réunis à Jérusalem, choisissent, parmi ceux qui avaient accompagné fidèlement le Maître depuis le début, un homme, Matthias, pour partager avec eux cette fonction d'être le « témoin de la Résurrection » (*Act.*, 1, 21). Eux-mêmes revendiquent avec fierté ce titre de μάρτυρες de la Résurrection (*Act.*, 2, 32; 3, 15; 13, 31); ailleurs, ils étendent l'objet de leur témoignage à toute la vie du Christ (*Act.*, 10, 39), et saint Luc se plaît à nous montrer les apôtres intrépides dans l'exercice de leur fonction (*Act.*, 8, 25; cf. 5, 25-32).

Saint Paul « se donna tout entier à la parole, attestant aux Juifs (διαμαρτυρόμενος) que Jésus était le Christ ». (*Act.*,

18, 5; cf. 20, 24; 28, 25). Pour lui, il établit son titre à l'apostolat sur la prérogative d'avoir été établi par le Seigneur comme « témoin » de la Résurrection (*Act.*, 22, 15; 26, 16; cf. *I. Cor.*, 9, 1). Dans sa lettre aux Corinthiens, après avoir rappelé qu'il a vu le Seigneur ressuscité, aussi bien que les autres apôtres (*I Cor.*, 15, 9-11), Paul ajoute : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine... il se trouve que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous avons enseigné, contre lui, qu'il a ressuscité le Christ » (v. 14-15). Saint Pierre se proclame le témoin des souffrances du Christ (*I Pet.*, 5, 1), et saint Jean développe la même idée au début de sa première lettre (*I Joa.*, 1, 1-3).

2. Les *prophètes* aussi « ont rendu témoignage (μαρτυροῦσιν) que tous ceux qui croient en lui recevraient la rémission de leurs péchés » (*Act.* 10, 43). Cependant jamais le nom de « martyrs ou de témoins de Jésus » n'est formellement appliqué aux voyants de l'Ancien Testament (1). Saint Jean-Baptiste aussi a déposé solennellement en faveur de Jésus (ἐμαρτυρησεν *Joa.* 1, 32-34). Dans l'Apocalypse, saint Jean témoigne, non pas de la vie de Jésus, mais des révélations qu'il a reçues : « lequel atteste (ἐμαρτύρησε) la parole de Dieu et le témoignage de Jésus-Christ, tout ce qu'il a vu » (*Ap.*, 1, 2). Il ne se nomme cependant pas formellement « témoin », mais « voyant ». Au chap. 2, 13 il est parlé d'Antipas « mon témoin, mon fidèle qui a été tué chez vous ». Est-il appelé μαρτυς à raison de sa mort, ou en qualité de prophète? Le texte ne le dit pas (2).

(1) F. Kattenbusch : *Der Märtyrertitel*, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1903, p. 113. — (2) Les auteurs sont partagés : Lightfoot, *loc. cit.*, l'entend du martyr. Corssen croit que l'Apocalypse « adopte » déjà le sens de martyr de sang. Reitzenstein et beaucoup d'autres sont d'un avis contraire. Cf. G. Krueger, *Zur Frage nach Entstehung des Märtyrertitels*, dans *Zeitschrift fur Neutestamentliche*

Au chap. 11, 3 il est fait mention de deux témoins (μάρτυρες) qui sont des prophètes et sont mis à mort (v. 7); mais le contexte semble montrer qu'ils ne sont pas témoins parce qu'ils sont tués, mais au contraire qu'ils sont tués parce qu'ils sont témoins. Au chapitre 17, 6, on lit : « Et je vis la femme s'enivrer du sang des martyrs de Jésus ». Mais dans quel sens est employé ici le mot « martyr »? Il faut sans doute rapprocher ce texte d'autres textes analogues. « Je vis en dessous de l'autel les âmes des égorgés à cause de la parole de Dieu et à cause du témoignage (μαρτυρίαν) » (6, 9) (1). « Je vis les âmes de ceux qui avaient été frappés de la hache à cause du témoignage de Jésus et de la parole de Dieu » (20, 4). « Moi, Jean, votre frère et votre associé dans la tribulation et la royauté et la patience en Jésus, je me suis trouvé dans l'île qui est appelée Patmos, à cause de la parole et du témoignage de Jésus » (1, 9). « Et le Dragon s'irrita contre la Femme et il s'en alla guerroyer avec le reste de sa descendance, contre ceux qui observent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus » (12, 17). Dans tous ces textes, semble-t-il, le « témoignage » n'est pas le témoignage rendu par le martyr, mais le témoignage de Jésus reçu par lui (2). Ce que confirme encore et explique la parole suivante : « Et je tombai devant ses pieds pour me prosterner devant lui. Et il me dit : Non! prends garde. Je suis ton compagnon de service, [à toi] et à tes frères qui ont le témoignage de Jésus... Car l'Esprit de prophétie est le témoignage de Jésus » (19, 10). Les témoins de Jésus sont donc

Wissenschaft, 1916, p. 265; H. Delehaye, *Anal.*, p. 23; E. B. Allo, *Saint-Jean. L'Apocalypse*, p. 26.

(1) Allo, *l. c.*, p. 85. « Les martyrs égorgés » comme l'Agneau sont considérés comme des holocaustes offerts à Dieu... — (2) La parole et le témoignage : expression stéréotypée : c'est le témoignage reçu de Jésus et possédé par eux. Allo, *loc. cit.*, p. 85, cf. p. 3. Cependant il concède que I, 9, le témoignage de Jésus peut s'entendre dans les deux sens, subjectif et objectif, *loc. cit.*, p. 11. Allo, *loc. cit.*, p. 277.

ceux qui ont reçu une révélation de lui et la transmettent fidèlement, soit qu'il faille l'entendre dans le sens du charisme prophétique, soit de la révélation chrétienne (1).

Le cas de saint Étienne est particulièrement intéressant. Saint Paul dit de lui : « lorsqu'il répandait le sang d'Étienne, votre témoin (τοῦ μάρτυρός σου) j'étais présent » (*Act.* 22,20). Ne devrait-on pas traduire « votre martyr » dans le sens actuel du mot? Mais il est à noter qu'Étienne, possédant à un haut degré le charisme de prophète (*Act.*, 6, 5), les libertins ne pouvaient résister à sa « sagesse » (v. 9). Au moment de son supplice, il fut favorisé d'une vision : « Étienne qui était rempli de l'Esprit-Saint, ayant fixé les yeux au ciel, vit la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de son Père. Et il dit : « Voici que je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (*Act.*, 7, 55-56). Or, il est manifeste que saint Paul le nomme « témoin » précisément à cause de la vision dont il fut honoré et du témoignage qu'il en rendit, comme le prouve le v. 15 et la suite des idées.

3. Le *Christ* lui-même est nommé « martyr ». « C'est le témoin fidèle, le premier-né d'entre les morts » (*Ap.*, I. 5). « Celui qui atteste (ὁ μαρτυρῶν) ces choses dit : Oui, je viens bientôt » (*Ap.*, 22, 20). « Voici ce que dit l'Amen, le Témoin fidèle et véritable » (*Ap.*, 3, 15). Enfin nous lisons dans saint Paul : « Je te recommande... devant le Christ Jésus, qui a rendu un si beau témoignage sous Ponce-Pilate » (τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Πειλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν. *I Tim.*, 6, 13). « Le mot μαρτυρεῖν est visiblement synonyme de ὁμολογεῖν, comme le note justement le P. Delehaye, mais avec une nuance spéciale que lui donne le complément ἐπὶ Πειλάτου. La mention de la passion et de la mort du Christ appelle nécessairement l'image du témoin sanglant » (2).

4. On ne peut passer sous silence la « nuée de témoins »

(1) *An., loc. cit.*, p. 24. — (2) *Ib.d.*

(μαρτύρων) dont parle l'Épître aux Hébreux, 12, 1. Ce sont les hommes et les femmes fidèles de l'Ancien Testament dont il est question au chapitre XI : les patriarches (v. 8-22), Moyse, les juges, Rahab (v. 23-31), les prophètes et les rois, et ceux qui ont souffert persécution pour la loi (v. 32-39) et dont il est dit « Cependant eux tous que la foi a rendus recommandables (μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως) n'ont pas obtenu l'objet de la promesse parce que Dieu nous a fait une condition meilleure » (v. 40). Tous ces hommes célèbres, martyrs ou non, sont proposés donc en exemple (1). Le sens technique de martyr n'est pas suggéré ici ; mais ce qu'on peut en conclure, c'est que les premiers chrétiens s'édifiaient au souvenir des saints et des martyrs de l'Ancien Testament.

« Le Nouveau Testament ne nous fournit donc aucun exemple certain du mot μάρτυς ou de ses dérivés, employés dans le sens restreint et précis de martyr, qu'il a fini par prendre dans le langage ecclésiastique » (2) ; tout au plus nous fournit-il quelques amorces du sens de témoin sanglant.

Dans la littérature patristique des premiers siècles, le mot évolue. Lightfoot faisait déjà remarquer que, vers le milieu du IIe siècle, les mots μάρτυς et μαρτυρεῖν étaient employés absolument pour signifier le martyre au sens technique, sans que cet usage fût exclusif : ce n'est que lentement que s'établit et s'affermit la distinction ferme entre « martyr » et « confesseur » (ὁμολογητής), c'est-à-dire fidèle qui a confessé sa foi dans les tourments sans perdre la vie (3). M. Reitzenstein admet que, depuis le milieu du second siècle, le mot μαρτυρεῖν prend son sens particulier de souffrir la mort dans une persécution et M. Krüger soutient que le

(1) C. Huyghe, s. i., *Commentarius in Epistolam ad Hebraeos*, Gand, 1901, p. 250. — (2) Delehaye, *An.*, p. 24. — (3) Lightfoot, *l. c.*, p. 87.

premier document dans lequel μάρτυς a le sens exclusif de témoin par le sang est le *Martyrium Polycarpi* (1).

Le Père Delehaye a institué une enquête complète et méthodique qui donne pleine satisfaction. Déjà dans la lettre de saint Clément aux Corinthiens (vers 96), le mot μαρτυρεῖν doit se traduire par « souffrir le martyre » (2). Mais le Pasteur d'Hermas (vers 140) qui se sert de l'expression « souffrir pour le nom » n'emploie ni μάρτυς, ni μαρτυρια, ni μαρτυρεῖν. De même saint Ignace n'emploie pas ces termes (3) ; il parle cependant avec enthousiasme du martyre, et lui, le premier, nous montre que le martyre est une imitation parfaite de Notre Seigneur (4). C'est dans le *Martyrium Sancti Polycarpi* (vers 155) que, sans contestation possible, μάρτυς et ses dérivés apparaissent pour la première fois exclusivement réservés aux martyrs. « On reconnaît immédiatement que dans ce récit μάρτυς est un titre désignant ceux qui ont péri pour la foi ; que μαρτυρία, c'est la mort endurée pour cette grande cause ; que les martyrs forment une catégorie à part (ἀριθμός) dont l'Église s'enorgueillit » (5). Dans cette lettre admirable aussi l'idée d'imitation de Jésus est mise dans un jour merveilleux (6).

Vers la même époque Méliton de Sardes et Denys de Corinthe emploient le mot μαρτυρεῖν dans le sens de subir le martyre (7). Chez Hégésippe, μαρτυρεῖν a ordinairement le sens de mourir pour le nom du Christ ; parfois, cependant, le titre de martyr est donné à des chrétiens qui ont confessé la foi, sans qu'on leur ait demandé le sacrifice de leur vie (8). Cette même extension du sens du mot martyr se retrouve dans Apollonius (196) et dans Sérapion d'Antioche (190) (9).

Tous les critiques ont noté, depuis Lightfoot, que, dans la lettre des Églises de Vienne et de Lyon (vers 177), l'opposi-

(1) G. Krüger, *loc. cit.*, p. 267. — (2) Delehaye, *An.*, *loc. cit.*, p. 24 — (3) *Ibid.* — (4) Viller, *loc. cit.*, p. 8. — (5) Delehaye, *ibid.*, p. 25. — (6) Viller, *loc. cit.*, p. 10. — (7) Delehaye, *ibid.* — (8) *Ibid.* — (9) *Ibid.*

tion entre les titres de confesseur et de martyr est expressément marquée pour la première fois (1). Dans leur humilité ces généreux athlètes, qui déjà avaient enduré d'atroces supplices, refusaient le glorieux titre de martyr. « Ils donnaient, en effet, volontiers le titre de martyr au Christ, le témoin fidèle et véritable, premier-né d'entre les morts, auteur de la vie de Dieu ; et ils rappelaient la mémoire des martyrs (μαρτύρων) qui avaient déjà quitté ce monde et disaient : ceux-là sont martyrs (μάρτυρες) que le Christ a daigné recevoir dans sa confession (ὁμολογία) après avoir imprimé en eux, par le trépas, le sceau du martyre (μαρτυριαν). Pour nous, nous sommes simplement de modestes confesseurs (ὁμολογοι) ». L'auteur de la lettre n'emploie pas cependant le mot μάρτυς avec la rigueur qu'exigent les martyrs eux-mêmes ; néanmoins il ressort de l'ensemble que les charitables chrétiens, qui entouraient les prisonniers de leur respect, savaient fort bien que le titre de martyr ne s'acquiert que par le coup de la mort (2). On remarquera aussi que le rédacteur ne trouve pas de plus bel éloge du courage des saints martyrs que le titre d'émules et d'imitateurs du Christ (3). Dans saint Irénée, μαρτυρεῖν c'est souffrir le martyre (4). Clément d'Alexandrie (vers 216) prélude pour ainsi dire à la théologie du martyre. Bien qu'il veuille montrer qu'il existe un martyre spirituel, consistant dans une vie pure, néanmoins l'analogie qu'il établit entre le chrétien parfait et le martyr montre assez qu'au sens propre la mort est regardée comme inhérente au concept de martyre. Le titre de martyr est refusé à ceux qui se livrent eux-mêmes à la mort.

Le martyre est le fruit de la charité : il constitue la charité parfaite et la perfection. Rappelant le sens étymologique du mot, Clément explique comment le martyr rend témoi-

(1) *Ibid.* — (2) *Ibid* — (3) Villier, *loc. cit.*, p. 11-12. — (4) Delehaye, *Ibid.*

gnage : « D'abord il se rend à lui même le témoignage qu'il est sincèrement fidèle à Dieu ; en second lieu, il rend témoignage contre le tentateur en lui prouvant que sa jalousie s'attaque inutilement à celui qui est fidèle par la charité ; il rend enfin témoignage au Seigneur qu'il y a, au fond de sa doctrine, une force de persuasion si énergique que la crainte de la mort elle-même ne le poussera jamais à l'apostasie. De plus, il donne à la vérité de la prédication la sanction d'un fait, par la manifestation publique de la puissance du Dieu vers lequel il aspire à remonter ». Le martyre est donc, selon Clément, une confirmation de la vérité de la prédication (1).

Saint Hippolyte (235) aussi distingue très nettement les martyrs des confesseurs ; il étend cependant le mot martyr aux condamnés aux mines (2). Pour Tertullien (217), le titre glorieux de martyr ne s'obtient que par la mort. « S'il adresse à des confesseurs un livre intitulé *ad martyres*, il a soin de dire qu'ils ne sont encore martyrs qu'en espérance : *martyres designati*. C'est évidemment avec cette restriction qu'il lui arrive plus d'une fois d'appeler *martyres* des hommes qui sont encore en vie » (3). On employait donc le mot martyr dans le sens large, et Origène remarque que ce titre peut s'appliquer à tous ceux qui rendent témoignage à la vérité, soit par la parole, soit par les actes ; mais il nous apprend en même temps que c'était la coutume de la communauté chrétienne « d'appeler ceux-là seuls martyrs qui ont rendu témoignage au mystère de la piété en versant leur sang » (4). Dans le même passage, il rappelle lui aussi que les martyrs sont les « imitateurs de Dieu et du Christ. »

Quoi qu'on en ait dit, Cyprien distingue nettement entre les confesseurs et les martyrs : c'est l'effusion du sang qui fait le martyr ; le Père Delehaye l'a clairement montré (5).

(1) *Ibid.* — Viller, *loc. cit.*, p. 18. — (2) Delehaye, *Ap.*, *loc. cit.*, p. 29. — (3) Delehaye, *ibid.* — (4) Delehaye, *ibid.*, p. 30. — (5) *Ibid*, p. 31.

Pourtant Cyprien lui-même n'est pas toujours fidèle à la rigueur de la terminologie.

Nous pouvons arrêter ici l'enquête que le P. Delehaye poursuit patiemment. Et nous pouvons conclure avec le même savant : « De la suite des textes... il ressort que, dans le langage chrétien, en tenant compte des inévitables hésitations du début, le mot μάρτυς a passé par les étapes suivantes : il désigne d'abord les témoins attitrés de la vie et de la résurrection du Christ : les apôtres. Le Seigneur lui-même est appelé le témoin fidèle. Lorsque les apôtres et les contemporains du Sauveur ont disparu, le titre passe à ceux qui attestent la vérité du christianisme, en donnant, dans des circonstances périlleuses, des preuves d'un attachement inébranlable à leur croyance. En un temps où ce témoignage entraîne fréquemment la mort, l'appellation finit par être réservée à ceux qui scellent de leur sang la confession de leur foi (1) ».

Mais quelle loi présida à cette évolution du langage, sous quelles influences se produisit-elle? Quelle idée précise ce mot μάρτυς évoquait-il à cette époque lointaine? « Témoin » au sens historique ou au sens juridique? Ils « témoignent » mais de quoi? et à qui? Voilà le problème qui a suscité les controverses récentes.

M. Kattenbusch (2), qui l'a soulevé, le pose en ces termes : Un témoin est une personne spécialement qualifiée pour certifier aux autres l'existence d'un fait dont elle possède la connaissance. Mais quelle connaissance possédaient les martyrs que n'avaient pas les autres chrétiens? Ensuite à qui s'adressait leur témoignage? au juge? Mais on ne voit pas qu'ils aient fait connaître à ceux-ci des choses dont les confesseurs n'aient pas témoigné. Comment se fait-il que, s'ils sont relâchés après leur confession, ils ne méritent pas le titre

(1) *Ibid.*, p. 38. — (2) KATTENBUSCH, *loc. cit.*, p. 111.

de martyrs? Dira-t-on que leur témoignage s'adressait aux chrétiens? Pourquoi et comment? Apparaissent-ils comme des hommes qui connaissent plus et mieux que les simples fidèles? La mort par elle-même ne constitue pas le témoin; comment donc le fait de subir la mort constitue-t-il le martyr?

Peut-être, avec quelques auteurs, supposera-t-on que le martyr jouissait d'une connaissance particulière qui lui valut le titre de témoin. Le cas de saint Étienne, considéré comme le type du martyr, le martyr parfait, ainsi que le nomment les confesseurs de Lyon, pourrait appuyer cette hypothèse : il vit la gloire de Dieu et du Messie et en rendit témoignage. Les martyrs auraient partagé une prérogative semblable, ce qui justifierait le nom de « témoin » : témoins de la gloire du Christ. — Mais la littérature ecclésiastique ne permet pas de démontrer que les premières générations aient considéré les martyrs comme ayant eu le charisme prophétique et des révélations : cela ne se vérifie que de quelques individus (1). Rien n'indique que l'antiquité chrétienne ait seulement tenu compte de cet élément pour reconnaître ou refuser le titre de martyr (2). L'Église, il est vrai, a considéré les martyrs comme méritant, par leur mort, d'aller immédiatement au Seigneur et d'être heureux en jouissant de la vue de Jésus et de sa gloire. Ne pourrait-on pas croire que les martyrs sont ceux qui, dès à présent, sont témoins au ciel du triomphe du Messie, tandis que les fidèles attendent encore la révélation de cette gloire? — Mais le mot μαρτυρεῖν n'évoque pas l'idée de *devenir* témoin, mais au contraire de témoigner, d'être témoin. Le martyr est celui qui a rendu témoignage. Témoigner n'est pas seulement connaître, c'est faire connaître, certifier. L'exemple d'Étienne lui-même le montre (3). D'ailleurs, la vision d'Étienne n'est pas présentée comme le terme de son martyre; elle en est plutôt la cause (4).

(1) Kattenbusch, *loc. cit.*, p. 115. — (2) Delehaye, *An.*, *loc cit.*, p. 45.
(3) Kattenbusch, *loc cit.*, p. 119. — (4) Delehaye, *An. loc. cit.*, p. 44.

Mais, dira-t-on, les martyrs ont annoncé la Résurrection avec une particulière autorité et une science supérieure. Qui ne se rappelle les promesses formelles de Jésus : « On vous traduira devant les tribunaux et les synagogues, vous y serez battus, vous comparaîtrez devant les gouverneurs et les rois pour me rendre témoignage (εἰς μαρτυρίαν αὐτοῖς) devant eux... Ne pensez pas d'avance à ce que vous direz, mais dites ce qui vous sera donné sur l'heure, car ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit-Saint » (*Mc*, 13, 9, 11 ; *Mt.*, 10, 17-22 ; *Lc*, 21, 12-17). Le martyre serait donc un cas de prophétie ; certes, c'est proprement l'Esprit qui parle ; néanmoins, on pourrait considérer les martyrs comme témoins, en ce sens que leurs discours inspirés démontreraient la vérité de la foi, et ainsi indirectement la résurrection de Jésus. — Mais, outre que la plupart des martyrs ne faisaient pas de discours, on ne comprend pas pourquoi seuls les martyrs, à l'exclusion des confesseurs, mériteraient dans ce cas le nom de témoin. Il serait de plus trop arbitraire de restreindre la promesse d'assistance spéciale aux seuls fidèles mis à mort, et de la refuser aux confesseurs (1). Enfin, l'inspiration place le chrétien dans l'état prophétique. Jamais pourtant les martyrs n'ont été qualifiés de prophètes (2).

Désespérant de trouver une différence entre le confesseur et le martyr en fonction de la *connaissance*, M. Kattenbusch cherche une autre voie en s'appuyant sur la lettre des martyrs de Lyon, qui eux-mêmes sont d'accord avec Ignace, et le *Martyrium Polycarpi*. Cette lettre suggère, dit-il, que l'idée de martyr éveille avant tout celle de disciple et imitateur du Christ. Si on s'attache à cette idée centrale : « être semblable à Jésus », on atteint l'idée technique du martyre. Ceux-là sont les vrais et complets imitateurs du Christ qui

(1) Kattenbusch, *loc. cit.*, p. 120-122. — (2) Delehaye, *An.*, *loc. cit.*, p. 43.

poussent la ressemblance jusqu'à donner leur vie, comme lui, pour la vérité. Mais comment peuvent-ils être dits « témoins »? C'est que le martyr, s'il ne prêche pas de bouche Jésus, montre ce que Jésus était et ce qu'il est : donc martyr = image (μάρτυς = εἰκών) (1).

L'explication repose sur un fait incontestable (2); elle est ingénieuse et même trop ingénieuse : l'auteur lui-même avoue ne pouvoir établir l'équation entre témoin et image. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'elle n'ait pas satisfait tout le monde, et qu'on ait tenté d'autres interprétations.

MM. Geffcken et Reitzenstein ont cru trouver la solution désirée en faisant appel à l'influence de la littérature hellénique et spécialement de la littérature stoïcienne. La philosophie, nous dit-on, a eu ses martyrs, dont le premier est Socrate. Epictète nous montre le sage supérieur aux tortures et méprisant la mort. Le mot même μάρτυς a une origine purement philosophique, car Epictète nous dit, à plusieurs reprises, qu'il est « le témoin de Dieu ». — Mais il faut bien reconnaître que l'influence des écrits stoïciens n'explique pas l'usage chrétien du mot, et en particulier pourquoi le titre de martyr est accordé à ceux qui donnent leur vie, et refusé aux confesseurs, comme le notait déjà M. Krüger (3). Avec moins de ménagements, le P. Delehaye a complètement ruiné, par la base, tout cet échafaudage, en montrant que ni l'emploi du mot, ni les exemples apportés ne peuvent être mis en comparaison avec l'usage et les faits chrétiens (4).

D'autres savants ont voulu montrer une influence judaïque. Bousset avait ouvert la voie (5). M. Schlatter l'a suivi (6),

(1) Kattenbusch, *loc. cit.*, p. 124-125. — (2) Delehaye, *Les passions des martyrs*, Bruxelles, 1921, p. 19. — (3) Kruegfr, *loc. cit.*, p. 268. — (4) Delehaye, *loc. cit.*, p. 39-42. — (5) W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2e éd., Berlin, 1903, p. 218. — (6) A. Schlatter, *Der Märtyrer in Anfängen der Kirche*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 1915.

et tout récemment M. Lohmeyer a récidivé, comme nous l'avons dit. Assurément, la continuité reconnue entre les deux Testaments, le simple usage qui était fait des livres de l'Ancien Testament dans les communautés chrétiennes, suffiraient, en dehors des textes explicites, à prouver que l'exemple des martyrs juifs eut quelque répercussion sur les martyrs chrétiens (1), à tout le moins à titre d'exemple (2).

Mais le P. Delehaye a démontré que ni le livre des Macchabées ni les légendes juives des prophètes n'ont eu d'influence sur les Actes historiques des martyrs (3). Veut-on remonter plus haut, et prétendre que l'Apocalypse de saint Jean est tributaire des apocryphes juifs? La réfutation de ces systèmes dépasserait le cadre de cet article, et nous devons nous contenter de renvoyer au beau commentaire du P. Allo (4). Certes, l'Épître aux Hébreux (12, 1) cite « la nuée de témoins » de l'Ancien Testament, qui sont des modèles de constance dans la foi, et, par cet exemple, encourage les chrétiens; mais il est manifeste que ce passage n'a pu créer ni modifier le concept de martyr : le mot μάρτυς n'y a pas son sens technique et tout ce qu'on peut conclure de ces pages, c'est la nécessité de la persévérance parmi les persécutions, nécessité déjà clairement inculquée par les paroles mêmes de Jésus. Ce n'est à coup sûr pas dans l'ambiance juive que les apôtres ont puisé l'ardeur au martyre. On peut croire, d'après les témoignages des Évangiles, que, du temps de Notre-Seigneur, les Juifs rendaient une sorte de culte aux prophètes, en réparation de la mort qu'ils avaient subie (*Mt.*, 23, 29-36), mais on sait assez combien les apôtres furent opposés à la pensée d'un Messie souffrant, comment leurs préjugés et leur attachement à la prospérité temporelle

(1) Viller, *loc. cit.*, p. 5. — (2) Delehaye, *L'origine du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 5. — (3) Delehaye, *Les passions des martyrs*, p. 314. — *Sanctus*, p. 103. — (4) Allo, *op. cit.*, p. clxix, 83, 85 87, 134, 135, 138-142, 292-300 et passim.

résistèrent pendant trois ans à l'enseignement répété du Maître. L'insistance même que Jésus met à développer le thème de la souffrance et de la persécution est très significative. Nul doute que c'est à l'école de Jésus qu'ils ont appris, sinon la nécessité de mourir, quand il le faut, pour la Religion, du moins la béatitude et la valeur de la souffrance. La grande Béatitude domine toute l'histoire du martyre chrétien : « Heureux serez-vous lorsque les hommes vous haïront, vous repousseront de leur société, vous chargeront de chaînes et rejetteront votre nom comme un opprobre, à cause du Fils de l'homme. Réjouissez-vous en ce jour-là, et bondissez de joie » (*Lc*, 6, 22 ; *Mt.*, 5, 10-11). Il suffit d'avoir parcouru, même rapidement, les magnifiques pages, relatives aux martyrs, de la littérature chrétienne, pour être persuadé que c'est dans l'enseignement de Jésus que les martyrs ont puisé leurs convictions et dans son amour qu'ils ont trouvé la force et l'élan.

Il faut vraiment la myopie d'un philologue penché sur les mots pour ne pas sentir la différence de ton et d'esprit qui anime les deux littératures. L'Épître aux Philippiens, dans laquelle on croit reconnaître le concept juif du martyr (1), est manifestement inspirée par l'amour du Christ et ses enseignements. Dira-t-on enfin que Notre-Seigneur lui-même ne fait que reproduire les idées de l'Ancien Testament, mais « que la chaleur de l'enthousiasme chrétien les a comme purifiées et condensées » (2)? Assurément, la pensée de Notre-Seigneur est en relation avec la révélation antique. Lui-même a souvent appelé au témoignage du prophète Isaïe. Il a, comme lui, enseigné la valeur de la souffrance, mais tout autre est l'importance de la doctrine de la souffrance dans les deux

(1) Lohmeyer, *loc. cit.*, p. 327. Je ne puis m'empêcher de trouver l'exégèse de ce passage bien tendancieuse : elle est plus la vue d'un philosophe qu'une exposition littérale du texte. — (2) Lohmeyer, p. 325.

Testaments, et je ne sache pas que l'Ancien Testament enseigne l'amour de la croix et la béatitude de la persécution (1). Il y a d'ailleurs un changement capital introduit par le Maître : ce n'est pas pour la Loi ou pour le peuple qu'on doit mourir, mais c'est pour *lui*, et c'est *lui* qu'on confesse. En isolant trop une partie de l'enseignement de Jésus, on s'expose à ne plus le comprendre. Ce qu'il y a de central et de nouveau dans la sainteté chrétienne, c'est qu'elle est une imitation du Christ (2), et, comme c'est pour lui qu'on meurt, c'est aussi à son exemple (3). Saint Paul le dit clairement : « Soyez donc des imitateurs de Dieu... et marchez dans la charité, de la façon que Jésus nous a aimés, qu'il s'est livré pour nous... » (*Eph.*, 5, 1-2). « Le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle, afin que vous suiviez ses traces » (*II Pet.*, 2, 21).

D'ailleurs, ce que M. Lohmeyer nous dit du concept de martyr dans l'Ancien Testament est fort mal fondé sur les textes. Le passage d'Isaïe (43, 8-10), sur lequel s'appuie toute cette construction, affirme assurément qu'Israël est le témoin de Dieu, mais le texte lui-même nous explique en quoi consiste ce témoignage : Israël peut témoigner de l'existence et de la réalisation des prophéties et ainsi de la vérité du Dieu d'Israël (4). Il n'est pas dit ici, ni ailleurs, qu'il témoigne en souffrant, et la souffrance du Serviteur nous apparaît surtout comme une expiation (52, 13-53, 12). Toute cette synthèse de M. Lohmeyer, si belle et si élevée, nous apparaît comme une vue de l'esprit, dans le recul de l'histoire, non comme une vue des contemporains ; c'est une explication, très vraie sans doute, du rôle d'Israël, mais cette explication n'est pas exprimée dans les textes, rien ne suggère qu'elle fut aperçue

(1) Ce qui s'en rapproche le plus, ce sont les beaux passages de la *Sagesse* enseignant la récompense des justes. 3, 1-9 ; 5, 15-23. — (2) Ce point a été lumineusement expliqué par le P. Rousselot dans *Christus*, 1916, p. 989. — (3) Villier, *loc. cit.*, p. 7. — (4) Delehaye, *Sanctus*, p. 76.

par les anciens Juifs : elle est le fruit de la réflexion philosophique de l'auteur.

Plus soucieux des textes, M. Holl essaie une autre filiation et même prend un autre point de départ. Pour lui, le titre de « martyr » se rencontre déjà dans la première communauté chrétienne et précisément comme titre d'honneur des apôtres mais ceux-ci seraient proprement les *témoins de Dieu* (*1 Cor.*, 15, 14), en attestant la résurrection de Jésus, œuvre de la toute-puissance divine : ce serait le premier sens. Ce titre fut transféré aux témoins par le sang, parce que ces derniers étaient considérés comme les témoins de la résurrection. C'est qu'en effet les premiers chrétiens étaient persuadés que les martyrs, au moment de leur mort, recevaient de Dieu la vision du monde suprasensible et de la gloire du ressuscité ; mais ce don n'était accordé qu'à ceux qui donnaient réellement leur vie pour Jésus. La distinction entre martyr et confesseur remonterait donc aux premiers âges : quant à l'emploi du mot μάρτυς dans le sens de témoin par le sang, il se rattacherait à la conception juive qui exigeait la mort du prophète pour lui décerner le titre de martyr.

Toute cette ingénieuse déduction repose, en somme, sur deux postulats bien branlants : d'abord le postulat des visions accordées aux martyrs dont nous avons suffisamment parlé (1) ; ensuite le postulat que le titre primitif des apôtres était μάρτυς τοῦ θεοῦ : mais ni le texte de saint Paul, ni les autres que cite M. Holl ne prouvent cette assertion (2).

(*A suivre*). E. HOCEDEZ, S. I.

(1) DELEHAYE, *Sanctus*, p. 102. — (2) KRUEGER, *loc. cit.*, p 265. Il faut traduire non pas *testis Dei*, dans le sens subjectif, mais dans le sens objectif : *testis de Deo*. — PRAT, *La théologie de S. Paul*, Paris, 1908, p. 186.

L'effet juridique des consultations

Le Code enjoint souvent aux Supérieurs ecclésiastiques de prendre conseil d'une ou de plusieurs personnes avant certaines décisions (1). Il exige même, dans des cas assez nombreux, que, l'avis étant donné au scrutin secret, le Supérieur se conforme au sentiment de la majorité, à peine de nullité de tout acte opposé. Dans l'introduction au IIe Livre du Code, le c. 105 établit à ce sujet des normes générales, dont la première donne lieu à une assez vive controverse (2).

Voici l'objet de la discussion. Quand un Supérieur doit demander l'avis d'une ou de plusieurs personnes, mais n'est pas obligé de le suivre, la consultation constitue-t-elle une condition de validité?

Donnons quelques exemples. Si un Ordinaire nommait un vicaire sans avoir consulté le curé, auquel il l'adjoint, la nomination serait-elle invalide du chef de cette omission? — La suppression d'une maison religieuse, appartenant à une Congrégation de droit diocésain, exige-t-elle *ad validitatem* que l'Évêque ait entendu l'avis du Supérieur Général (c. 498)? — Faut-il avoir entendu « quelques-uns des curés du diocèse particulièrement prudents et expérimentés » pour que la réserve de certains cas par l'Ordinaire soit faite validement (c. 895)? — Une aliénation de biens d'église sera-t-elle nulle parce que l'Ordinaire n'aura point pris l'avis de tous « les intéressés » (c. 1352, §§ 2. 3)?

Après avoir rappelé le droit antérieur au Code, nous

(1) Les exemples sont fréquents dans le Code et le but de ces pages n'en demande pas un relevé complet, si utile soit-il pour les Supérieurs. — (2) Voir *Ami du Clergé*, 1926, p. 508, ss. — Oietti, s. i., dans *Jus Pontificium*, 1927, p. 13 ss. contre Vermeersch-Creusen, s. i., *Epitome iuris canonici*, I[3], n. 197 bis et *Period.*, XII, (7). — Vromant, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, n. 40.

examinerons le texte même du can. 105, puis l'argument d'autorité. L'importance de la question ne peut échapper à personne, puisque de sa solution dépend la validité des actes posés par les Supérieurs ecclésiastiques ou religieux dans une bonne quarantaine de décisions.

I. Le droit antérieur au Code.

Le droit antérieur défendait aux Ordinaires diocésains ou aux Supérieurs réguliers de poser certains actes juridiques sans le consentement ou du moins le conseil du Chapitre ou de leurs conseillers.

C'était le cas pour les aliénations de biens ecclésiastiques, la provision des bénéfices, l'union de bénéfices, l'imposition de certaines peines canoniques, etc. On trouve l'énumération de ces cas chez les Décrétalistes, par exemple au commentaire de X, III, X *De his quae fiunt a Praelato sine consensu Capituli* ou bien in VI°, III, VIII, *Ne sede vacante*. Toutefois il n'existait pas de texte légal décidant *en principe* la valeur des actes posés sans le consentement ou le conseil requis. Aussi les canonistes discutaient-ils la question. Tous étaient d'accord pour déclarer nuls les actes posés contrairement à la volonté de ceux dont le Supérieur devait avoir le consentement. Mais s'il devait seulement demander leur avis, prendre conseil?

Il faut distinguer entre le conseil du Chapitre et celui d'autres personnes. Dans tous les cas où le Supérieur devait demander le conseil du *Chapitre*, la plupart des commentateurs affirment la nullité de l'acte posé sans cette consultation (Cf. Benoit XIV, *De syn. dioec.*, Lib. XIII, c. I, n. 15, 16. — Reiffenstuel, *Jus can.*, III, X, n. 10. Schmalzgrueber, *Jus eccl.*, III, X, n. 9) (1).

Mais tandis que Reiffenstuel étend aux Chapitres

(1) Reiffenstuel, *l. c.*, n. 3 : « Atque idcirco non frustranee Iura in

religieux ce qui est dit du Chapitre diocésain (*ibid.*, n. 6), PASSERINI, *Comm. in VI°, III*, VIII, *Ne sede vacante*, n. 51, nie formellement cette assertion pour les Chapitres de l'Ordre de saint Dominique. Ce qui dans PASSERINI pourrait encore paraître une exception, est affirmé absolument par le Card. SOGLIA : « At vero si episcopus, ubi consilium petendum erat, illud non petierit, *res gesta putatur valida*, nisi consilium sub condicione actum irritante petendum esset » (1).

Ce que la plupart des anciens canonistes disaient de la consultation du Chapitre, faut-il le dire, quelle que soit la personne dont le conseil est requis? On pourrait le croire en voyant plusieurs Décrétalistes déclarer, sans exception, que l'omission de la consultation imposée entraîne l'invalidité de l'acte (2). MIRANDA, O. S. F. (3) et SANCHEZ (4) affirment aussi cette nullité en formules absolues. SCHMIER ne s'exprime pas différemment : « Ubi vero consilium dumtaxat exigitur, non potest quidem consilium citra nullitatem actus omitti » (5). C'est d'autant plus

certis casibus statuerunt, quod Praelatus teneatur adhibere consilium Capituli, etiam sub nullitate actus isto non adhibito celebrati... » Ce texte ne dit pas, nous semble-t-il, que « la consultation est requise et même dans certains cas sous peine de nullité », mais que « dans certains cas la consultation est requise, et même sous peine de nullité » : ce qui est très différent. Aussi REIFFENSTUEL ne peut-il être invoqué en faveur de notre opinion. Si ce texte du n. 3 semblait douteux, l'affirmation générale du n. 10 nous paraît en montrer clairement le sens. On remarquera que dans les n^os^ 3 et 10 il s'agit du Chapitre.

(1) *Inst. iuris eccl. priv.*, cap. III, § 22, *De potestate Capituli cathedralis.* — (2) Cf. HOST., *Summa* In III, X, 2 a. — (3) « Certissimum est et omni procul dubio, quod *quilibet* tenetur petere et quaerere consilium, ubi id a Iure expresse cavetur et in contrarium factum, actus erit nullus et invalidus ». *Manuale Prael. Regul.*, t. II, q. XVII, art. 2, 1^a^ concl. — (4) « Quia quoties exigitur peti *alicuius* consilium, etsi non amplecti, quidquid eo non audito fit, est nullius momenti, ut latissime allegatis multis probat Felinus, c. *ex parte*, n. 1, de Constit. » *In Decal.*, V, IV, n. 66. — (5) *Jurisprud. canonico-civilis*, III, tr. I, P. I, cap. IV, sect. I, § 1.

étrange qu'il écrit après PASSERINI qui apporte à cette formule générale plusieurs restrictions importantes.

Pour ne pas exagérer la portée de ces textes, il importe toutefois de remarquer que les Décrétalistes ont toujours en vue le conseil du Chapitre, car ils commentent les canons du L. III, tit. X, *De his quae fiunt a Praelato sine consensu Capituli*. MIRANDA également parle du conseil à demander par le Prélat Régulier à son Chapitre. On notera ensuite qu'ils apportent à ce principe des restrictions qu'aucun canoniste actuel, pensons-nous, n'oserait, de son autorité privée, apporter à une loi irritante du Code. Ainsi HOSTIENSIS, *l. c.*, autorise l'Évêque à demander conseil à des Religieux au lieu d'interroger son Chapitre, si le nouveau bénéficier à pourvoir compte dans le Chapitre des parents ou des alliés. De même, s'il est très difficile et surtout impossible de s'adresser au conseiller désigné par le droit, l'acte pourra être posé validement sans consultation. N'oublions pas non plus que les évêques s'étaient, par la coutume, affranchis de cette sujétion dans un certain nombre de cas. Cela diminue singulièrement l'importance du principe de la nullité. Enfin, il n'est pas difficile de prouver qu'un Ordinaire a agi sans consulter un Chapitre. Et dès lors, au for externe, la nullité pouvait être démontrée sans difficulté.

Mais voici que PASSERINUS, O. P., dans son commentaire sur le *Liber Sextus*, III, t. VIII, *Ne sede vacante*, n. 47, déclare : « *Quando ex lege vel mandato imponitur alicui obligatio ad agendum cum consilio, si consilium non petatur, actus factus non requisito consilio non semper est nullus* ». Puis il énumère les cas où l'acte serait nul, et cite, comme un cas particulier, celui où le pouvoir a été concédé dès le début « sub obligatione petendi consilium ». Or il renvoie précisément au passage de FELINUS, sur lequel SANCHEZ s'appuie pour établir un principe général de nullité. Après avoir énuméré les cas où la consultation

pourrait être omise, il affirme formellement que les actes d'un Prélat Régulier, posés sans le conseil requis des membres du Chapitre, seront valides à moins que le droit ne les déclare explicitement nuls, si le Prélat agit en vertu de sa juridiction ordinaire (*ibid.*, n. 51).

SCHMALZGRUEBER, *Jus eccl.*, III, X, n. 16 reprend la même doctrine. Et ce faisant, il ne contredit pas la solution donnée par lui au n. 9 du même titre. Au n. 9 en effet, il s'agissait du conseil à demander *au Chapitre*, au n. 16 le canoniste parle *en général* du conseil requis par le droit pour agir.

Parmi les cas où l'omission de la consultation ne rend pas l'acte nul, il y en a un qui nous intéresse particulièrement. Voici le texte de PASSERINI, *ibid.*, n. 49 : « secundo si Ordinario habenti iam prius iurisdictionem et potestatem ad agendum, praecipitur ut agat aliquid de consilio alterius, nisi ponatur decretum irritans factum sine consilio, mandatum superioris censetur datum ad excitandum Ordinarium, non vero ad impediendum, vel diminuendum eius potestatem aut iurisdictionem, et talis Ordinarius censetur agere ex iure suo et potestate quam habebat. Unde tunc licet possit puniri, ob inoboedientiam, actus tamen factus non requisito consilio est validus. Facit *l. 5*, § *Papinianus, de administr. tut.*..... et ita hoc docent Gloss. *in d. Clem. 1, v. inhibentes, de iur. patr.* et in *d. cap. ex parte, de Constit.* Innoc. Panorm. *num. 5.* Felin. *num. 5 vers. secunda limitatio* et *in dicta Clem. 1.* idem Panormitanus, Imola, et Card. *q. 3*, Anchar., *in cap. statutum*, § *fin. vers. adverte sup. de rescrip. in hoc lib.* et *in Clem.* 1, *de sequest. possess.* Dom. post Imol. « *in cap. 1*, § *pen. de off. ordinar. in hoc lib.* Dom. *in cap. fin. num. 11 de supplend. neglig. Prael. in hoc lib.* Sylv. *d. num. 4* ..... » (1).

(1) Nous avouons que l'argument tiré de la Glose c. 1, Clem. III, XII et c. 12, X, I, II ne paraît pas très convaincant.

SCHMALZGRUEBER (*l. c.*) cite précisément le même cas en reprenant le texte de PASSERINI. Il serait intéressant d'interpréter à la lumière de ce principe le c. 476, § 3 conférant à l'Ordinaire le droit de nommer les vicaires *audito parocho*.

On voit dès lors la réponse à donner à cette question : sous l'ancien droit, l'omission de la simple consultation, prescrite par le droit, rendait-elle l'acte nul? Distinguons. Si le conseil devait être donné par le Chapitre, l'opinion plus commune affirme la nullité de l'acte, à moins que les circonstances n'excusent de la nécessité de demander ce conseil. Si le conseil devait être donné par un Chapitre régulier, la solution semble rester la même. Trois canonistes admettent dans l'un et l'autre cas des exceptions. Sauf PASSERINI, que suit SCHMALZGRUEBER, aucun canoniste, du moins à ce qu'il semble, n'a posé la question d'une manière plus générale. Logiquement, le Card. Soglia devait être au moins aussi large pour le conseil à demander à des particuliers que pour le conseil à demander au Chapitre.

Y avait-il alors des cas où *l'Ordinaire* devait prendre le *conseil* d'un ou plusieurs *individus?* Nous n'en avons pas vu citer d'exemples. Car PASSERINI emprunte les siens au droit civil.

II. La législation du Code

Le Code prescrit souvent aux Ordinaires ou aux simples Supérieurs religieux de prendre conseil d'autrui. Le conseiller est presque toujours le Chapitre (can. 386. 388. 394, § 1 et 3 ; 845. 1234, etc.) ou le Conseil établi par voie d'élection ou nommé par un Supérieur majeur (can. 543. 549. 575, § 2; 646, § 2; etc.) ou choisi par le Supérieur lui-même conformément aux prescriptions du Code (can. 302. 307, § 2; 1359, § 4; 1520, § 3, etc.). Par-

fois c'est un individu (can. 476, § 3; 498) ou quelques personnes intéressées à la décision ou mieux informées (can. 895. 1416. 1428, § 1; 1532, § 2, etc.).

Bien que les intéressés soient surtout appelés pour faire connaître leurs objections, en attirant l'attention sur le dommage éventuel qui leur serait fait, on peut dire cependant qu'ils donnent un conseil. Leur conclusion sera, en effet, souvent de ne pas prendre ou de modifier la mesure projetée.

Quand le Code impose aux Ordinaires ou aux Supérieurs religieux de consulter leur Chapitre, il n'ajoute pas, au moins dans les canons que nous avons examinés, une formule déclarant la sanction de cette consultation. Il n'en va pas de même pour d'autres consultations. Prenons p. ex. le titre : *De modo procedendi in remotione parochorum inamovibilium* lib. IV, tit. 27. L'Ordinaire doit prendre conseil des examinateurs synodaux pour inviter le curé à renoncer à sa paroisse (c. 2148), pour approuver ou repousser les raisons opposées du curé (c. 2152), pour approuver ou rejeter le recours opposé par le curé au décret de déplacement (c. 2153), pour assurer un sort convenable au curé déplacé (c. 2154).

Or, quand il s'agit d'admettre ou de rejeter les premières objections du curé (c. 2152) ou bien son opposition au décret de déplacement (c. 2153), le Code spécifie la sanction de la consultation : « ut valide agat, auditis iisdem examinatoribus » (c. 2152); « qui, ne invalide agat, debet, auditis duobus parochis consultoribus ». Rien de pareil ne se trouve dans les can. 2148 et 2154. On peut voir la même opposition dans les c. 2159 et 2160. Comparez aussi les cc. 2171. 2175. 2178. 2179.

Si l'omission de la consultation rend toujours l'acte nul, cette manière de rédiger un titre d'ailleurs très bref est inexplicable. En effet, ces expressions si formelles : « ut valide agat », « ne invalide agat », ajoutées dans deux des quatre articles prescrivant la consultation, doivent signifier que dans

les deux autres cas la sanction de nullité n'existe pas.

Là où le Code prescrit de demander conseil à une ou plusieurs personnes individuelles (curé, gens intéressés), il n'exprime jamais la sanction de cette obligation (Cf. can. 476, § 3; 1162, § 3; 1280; 1416, etc.). Que faut-il en conclure ?

D'après le can. 11 : « *Irritantes aut inhabilitantes eae tantum leges habendae sunt, quibus aut actum esse nullum aut inhabilem esse personam expresse vel aequivalenter statuitur* ».

Le Code n'indique pas de sources à ce canon, comme si le droit ancien n'avait jamais établi le principe d'une manière aussi générale et aussi absolue. Évidemment, même avant le Code, on pouvait arriver à la même conclusion en vertu du principe : « Odia restringi et favores convenit ampliari » Reg. 15, *R. J. in VI°*. Les discussions des commentateurs cependant ne rendaient pas inutile la nouvelle règle donnée par le can. 11. Elle est plus précieuse encore par son complément donné au c. 15 : « Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio iuris non urgent ». Il ne suffira donc pas qu'une prescription ait entraîné dans l'ancien droit la nullité des actes contraires pour affirmer la même conséquence dans le droit nouveau.

Cela dit, reste à savoir si le Code, qui tantôt spécifie la nécessité de la consultation pour la validité de l'acte, tantôt n'en parle point, contient l'expression formelle (*expresse*) ou équivalente (*aequivalenter*) de la nullité pour tous les cas dans lesquels une ou plusieurs personnes doivent être appelées en consultation.

Plusieurs commentateurs croient trouver cette règle formelle de droit au c. 105, 1°. Voici le texte :

« *Cum ius statuit Superiorem ad agendum indigere consensu vel consilio aliquarum personarum :*

« 1° *Si consensus exigatur, Superior contra earundem votum invalide agit; si consilium tantum, per verba, ex.*

« *gr. : de consilio consultorum, vel audito Capitulo, parocho,* « etc., *satis est ad valide agendum ut Superior illas per-* « *sonas audiat; quamvis autem nulla obligatione teneatur* « *ad eorum votum, etsi concors, accedendi, multum tamen,* « *si plures audiendae sint personae, concordibus earum* « *suffragiis deferat, nec ab eisdem, sine praevalenti* « *ratione, suo iudicio aestimanda, discedat;* »

Le 2° prescrit de convoquer les personnes qui doivent être entendues ensemble, p. ex. un Chapitre, le Conseil. En d'autres termes il n'autorise pas, dans ces cas, une consultation individuelle des membres du Chapitre ou du Conseil. Dans le 3°, on rappelle aux consulteurs le devoir de dire leur sentiment avec respect, bonne foi et sincérité.

Toute la discussion porte sur le sens du membre de phrase : « si consilium tantum [exigatur]... satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat ».

« *Satis est* ad valide agendum ut... audiat ». Fort bien. Mais est-ce *requis* ad valide agendum ?

Nous répondons : 1° Le texte du membre de phrase ne le dit pas *expresse*. Car une chose qu'on affirme suffisante peut n'être pas requise. Là-dessus tous sont d'accord.

2° Le texte le fait-il entendre *aequivalenter* ? Oui, répondent certains canonistes. Dire « satis est ad valide agendum ut consulat » *équivaut* pour tout homme de bon sens à dire : « Non satis est ad valide agendum ut... non consulat ».

Avouons qu'à première vue c'est assez vraisemblable et que, dans le langage courant, on se contenterait de cette expression, même si elle n'est pas rigoureusement exacte. Mais nous avons affaire à un texte *de droit* et qui établirait une quarantaine au moins de *nullités de plein droit*. Peut-être pouvons-nous être plus exigeants que le simple bon sens et ne pas nous contenter d'un sens possible ou même raisonnable. Recourons au contexte.

« *Cum ius statuit Superiorem ad agendum indigere con-*

sensu vel consilio aliquarum personarum : 1° si consensus exigatur, Superior contra eorundem votum invalide agit; si consilium tantum... satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat ». Le texte continue en affirmant la *pleine liberté* (*nulla obligatione*) du Supérieur d'agir contrairement à l'avis *unanime* des consulteurs, tout en lui recommandant de ne pas s'en écarter sans motif grave.

Voici dès lors notre interprétation.

Parfois le Supérieur ne peut agir (*indiget ad agendum*) sans obtenir le consentement ou prendre l'avis d'autres personnes. Dans le premier cas, s'il ne suit pas leur avis, son acte est nul (*contra earundem votum invalide agit*) ; dans le second, il n'est pas obligé de suivre leur avis, même unanime, pour agir validement : il agit validement même s'il se contente de les entendre. En d'autres termes : « il n'agit pas invalidement, s'il ne suit pas leur conseil » (*satis est ad valide agendum ut illas... audiat*). Toutefois, *continue le texte*, il doit faire grand cas d'un avis unanime contraire au sien.

Pourquoi nous arrêter à cette interprétation?

1° Parce qu'elle suffit strictement à expliquer le texte *et* le contexte. Or si un canon demande une interprétation stricte, c'est bien le can. 105, 1°, vu ses conséquences.

2° Parce que le Code ne manque pas de formules, quand il veut dire davantage : p. ex. « secus requiritur et sufficit licentia » (c. 534) (1) ; « ad validitatem noviciatus necesse et satis est » (c. 556, § 2) ; « ad fruendum iuribus... necesse est et sufficit » (c. 692), etc. N'est-ce pas le cas de dire : « Contra eum qui legem dicere potuit apertius, est interpretatio facienda » R. 57, *R. J. in VI°*.

3° Parce que, si le c. 105, 1° établit la nullité de tous les actes dans lesquels le Supérieur omet la consultation imposée,

(1) Et non le c. 533, cité par inadvertance dans *Period.*, XII, (7) et reproduit à tort par le P. Oietti.

la rédaction des titres 27 et ss. du L. IV est mal faite.

4° Parce que si cette nullité est générale, elle deviendra une source de difficultés considérables dans un grand nombre de cas.

En effet, s'il reste nécessairement un témoignage de la convocation et de la consultation d'un Chapitre, il n'en va pas de même de la consultation d'un curé, des personnes « quorum interest », encore moins de « prudentes ac peritos viros » (c. 1280). Qui va déterminer exactement les personnes « intéressées », et surtout les « hommes prudents et experts » que le Supérieur doit consulter « *ad valide agendum* » ?

Bien que le S. Siège ait répondu, avec raison, que l'Ordinaire ne pouvait se prévaloir de la coutume pour nommer des vicaires sans consulter le curé (*S. C. C.*, 13 nov. 1920. A. A. S., 1921, 43 ss.), il n'en est pas moins vrai que des dizaines de vicaires paroissiaux ont été et sont probablement encore nommés sans que l'Ordinaire, de bonne foi ou pour tout autre motif, ait consulté le curé. Toutes ces nominations nulles exigent une *sanatio in radice*. Est-il bien sûr qu'il n'en va pas de même pour plusieurs autres actes, pour lesquels le Supérieur doit consulter une ou plusieurs personnes individuellement ?

5° Si l'on compare le c. 105, 1° à l'ancien droit, on constatera facilement que :

a) Pour le c. 105, 1° *aucune* source n'est indiquée, alors qu'il était si facile de renvoyer aux Décrétales sur lesquelles les anciens canonistes s'appuyaient pour affirmer la nullité des actes posés sans consulter le Chapitre ;

b) Alors que la coutume avait beaucoup restreint les cas dans lesquels l'Ordinaire devait prendre l'avis de son Chapitre, le Code les a multipliés (1) et a ajouté un certain

(1) PRUEMMER remarque « Quae enim in antiquo iure de consensu Capituli fieri debuerunt, nunc de eius consilio statuuntur ». *Manuale*, q. 144, II, II, b.

nombre d'actes pour lesquels il impose de consulter un ou plusieurs individus.

c) Plusieurs anciens canonistes, et non des moindres, exigeaient une formule spéciale pour rendre nuls certains actes posés sans le conseil du Chapitre. Sur la validité des actes posés sans le conseil d'un ou plusieurs individus, il n'y avait pas de doctrine, vu la rareté extrême du cas. Cependant il y avait des auteurs qui affirmaient la validité.

d) Pour tous les motifs déjà indiqués plus haut, les difficultés que créerait l'invalidité dans le droit du Code n'existaient pas ou étaient à peu près nulles sous l'ancien droit.

III. L'argument d'autorité.

Peu de canonistes ont *discuté* le sens du c. 105, 1°. On ne peut guère citer que l'*Ami du clergé*, 1926, 507 ss., le P. Vermeersch dans l'*Epitome*, I[3], n. 197 bis, le P. Oietti, S. I. dans *Jus Pontificium*, 1927, 13, ss., et Vromant, C. I. C. M. dans son *De bonis Ecclesiae temporalibus*, n. 40.

L'*Ami du Clergé* regarde comme douteuse l'invalidité des actes posés sans demander le conseil requis. Voici ses deux motifs : 1° le can. 11 demande que la nullité soit définie expressément ou de *façon équivalente*... et la *façon équivalente* ouvre des perspectives bien délicates d'interprétation ; 2° la Commission d'interprétation étant saisie de la question depuis deux ans, la simple prudence, devant cette attitude *longuement expectante* du Saint-Siège, paraît devoir justifier pratiquement l'admission du doute sur le droit.

Voilà une conclusion dont nous pouvons fort bien nous accommoder. Comment l'*Ami du clergé* peut s'y résoudre, c'est plus difficile à comprendre. En effet, faisant la critique de l'interprétation du P. Vermeersch, le même auteur écrit :

« ... cet *il suffit pour que votre acte soit valide* doit, d'après nous, s'entendre de la validité, et cela nous paraît une gageure que de vouloir soutenir le contraire » (p. 508).

Raisonnement singulier ! Des deux *seules* traductions *possibles* l'une est une gageure, et pourtant l'autre reste sérieusement douteuse, et cela en droit! Pourquoi ne pas reconnaître bien loyalement que, si l'on n'est pas obligé d'admettre tous les arguments du P. Vermeersch, son opinion mérite sérieuse considération, puisque on admet finalement que le sens de ce membre de phrase du c. 105 reste sérieusement douteux? Dès lors, *l'un ou l'autre* des arguments du P. Vermeersch (absence d'un texte explicite ou gravité des conséquences) expliquerait l'hésitation de la Commission d'interprétation. Qui, en effet, oserait affirmer qu'elle ne répond pas parce que le sens du c. 105 est trop évident?

Le R. P. OIETTI appuie son opinion sur trois arguments : 1° le sens tiré du texte et du contexte; 2° le droit ancien; 3° l'accord actuel des canonistes. L'autorité incontestable du R. P. mérite qu'on examine de près cette argumentation.

D'après lui, le Code dit clairement que la *consultation* n'est pas uniquement suffisante, mais requise pour la validité. En effet, le can. 105 commence par ce membre de phrase. « *Cum ius statuit Superiorem ad agendum indigere consensu vel consilio aliquarum personarum* ». Or les mots « *indigere ad agendum* » montrent que le conseil est « *un moyen nécessaire* » pour agir. Donc ils équivalent à « necessarium est », qui ne doit pas être répété une seconde fois plus loin : (necessarium est et) satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat ». Sans quoi, la première phrase aurait ce sens ridicule : « Quand il est requis pour agir validement d'entendre un avis, le Supérieur, qu'il l'entende ou ne l'entende pas, agit validement, à moins de se heurter à la nullité provenant du c. 11 » (p. 17).

A première vue, cet argument paraît convaincant. Mais quand, averti par le c. 11, on examine de plus près le c. 105, qui édicterait *expressément* une nullité, on se dit : 1° *Indigere ad agendum* ne marque pas clairement *ad valide agendum;* ne pourrait-on pas dire en excellent latin : « Indigeo licentia ad exeundum » ? 2° Si *indigere ad agendum* exprime clairement un moyen nécessaire à la validité, le canon est ridicule quand il continue « si consensus exigatur, Superior contra earundem votum invalide agit ». C'est, en effet, une parfaite tautologie !

Il faut donc traduire l'antécédent de cette manière : « Quand le droit statue que le Supérieur pour agir *doit* (sive ad validitatem, sive ad liceitatem) avoir le consentement ou prendre l'avis de quelques personnes », et la suite : « la validité de l'acte requiert dans le premier cas qu'il suive leur avis, et il suffit, dans le second cas, d'entendre cet avis ».

Nous ne prétendons pas que le c. 105 exprime cette pensée d'une manière heureuse, ou élégante, ou claire; nous disons que cette traduction : 1° n'est ni une gageure, ni contraire au texte; 2° tient seule compte du c. 11; 3° explique seule des textes comme ceux des cc. 2148, ss.

Quant au droit ancien, nous avons montré que plusieurs canonistes de valeur niaient la portée universelle du principe : la consultation requise est une condition de valididé des actes. De plus, le Code en multipliant les actes pour lesquels il faut demander un avis, avait un motif de ne pas maintenir cette nullité, même et surtout si auparavant elle était universelle. C'est d'autant plus vraisemblable que la consultation de personnes individuelles ne laisse souvent aucune trace juridique et que parfois il n'est pas facile de dire si elles avaient les qualités requises par le Code (Voir ci-dessus, p. 105).

Reste l'autorité des commentateurs du Code. LEITNER (1),

(1) *Handbuch des kath. K. R.*, I, éd. 2, § 12, p. 77.

MAROTO (1), FERRERES (2), DE MEESTER (3), CHELODI-BERTAGNOLLI (4), font de la consultation elle-même une question de validité, soit en interprétant le c. 105, soit en parlant de la nomination des vicaires coopérateurs (can. 476, § 3). A ces autorités, le P. OIETTI croit pouvoir ajouter PRUEMMER (5), CLAEYS-SIMENON (6), WERNZ-VIDAL (7) et même une réponse de la *S. C. du Concile*. Il conclut que le P. VERMEERSCH est seul à soutenir son opinion (p. 24).

Notons d'abord que, des auteurs cités en premier lieu, aucun n'a *discuté* le sens du c. 105, 1°, et examiné les difficultés qu'il présente. Qu'ils aient pu être trompés par le sens apparent des mots « *satis est ad valide agendum* », nul ne s'en étonnera. Cette expression n'est pas très appropriée.

La *S. C. C.* dans sa réponse du 13 nov. 1920 à l'Archevêque de Zagreb (Agra, en Yougoslavie) déclare qu'on ne peut garder la coutume de nommer les vicaires coopérateurs sans consulter le curé (8). De la nullité des nominations faites sans cette consultation, il n'y a *pas un mot* dans la réponse. Il faut donc écarter ce texte du débat.

FANFANI, *De iure parochorum*, n. 452, rapporte cette réponse. Mais, dans l'édition que nous consultons, il est muet sur l'invalidité d'une nomination faite sans l'avis du curé. Pourtant, tous le citent comme partisan de cette opinion.

CLAEYS-SIMENON, *l. c.*, font remarquer que, déjà avant le Code, les évêques, dans la plupart de nos pays, nommaient eux-mêmes les vicaires, contrairement à la discipline antérieure à la Révolution, qui attribuait ce droit aux curés (9), mais que le Code ajoute l'obligation d'entendre l'avis du curé. De

(1) *Institutiones i. c.*, I, n. 471. — (2) *Instit. canon.*, I, 229. — (3) *Juris can. Compendium*, t. II, n. 879. — (4) *Jus de personis*, n. 208, b. — (5) *Manuale i. c.*, q. 102 (? il s'agit là de la Curie Romaine); mais on peut voir q. 56. — (6) *Manuale*, n. 585. — (7) *Jus canon.*, II, 33. — (8) A. A. S., XIII, 1921, 43. — *N. R. Th.*, 1921, 317. — (9) Cf. *Conc. Trid.*, s. XXI, cap. 4.

l'influence de cette consultation sur la validité de la nomination, *pas un mot*.

WERNZ-VIDAL, *l. c.*, qui reproduit l'explication du P. VERMEERSCH sur la nécessité de *réunir* les personnes à consulter et sur l'insuffisance d'une consultation individuelle, n'a *pas un mot* sur la validité ou l'invalidité d'un acte posé sans consultation régulière. Car le P. OIETTI n'estime pas, je suppose, que les seuls mots « *opus est* (c'est lui qui souligne) ut legitime convocentur... » suffisent à exprimer une condition de validité. Sans quoi, le Code foisonne littéralement de conditions à remplir pour la validité des actes juridiques.

Dans son *Manuale i. c.*, q. 56, le P. PRUEMMER (1) ne dit *pas un mot* de la validité ou de l'invalidité de l'acte posé sans consultation. Il n'en parle pas davantage à la q. 114, II, a, en parlant du droit du Chapitre à donner son avis en certaines matières, ni à la q. 165, où il s'agit du vicaire coopérateur. Bien plus, dans sa dernière édition, après avoir dit avec le Code que le Supérieur agit invalidement contre l'avis de ceux dont le *consentement* est requis, il ajoute (*et etiam earundem voto non requisito*); mais il ne dit rien de semblable quand la consultation seule est imposée.

Le P. VERMEERSCH avait donc raison d'écrire : « sed is ambigue dicit ». Ajoutons qu'il est de moins en moins *seul* à soutenir son opinion.

On la trouvera déjà dans la *Revue ecclésiastique de Metz*, 1922, 153 (2). L'*Ami du Clergé*, cité plus haut, croit le texte

(1) D'après le P. Oietti, cette citation de Prümmer est erronée pour le chiffre (il faudrait Q. 102) et pour le sens. Il suffit de consulter les éditions 3e, 4e et 5e du *Manuale i. c.* pour constater qu'à la Q. 102 il s'agit des... Congrégations romaines et à la q. 56 du c. 105 et que dans ce numéro l'auteur ne souffle mot de la validité ou de l'invalidité, quand la consultation est seule en question. Nous n'avons pu trouver dans le *Manuale i. c.* de PRUEMMER le texte cité par le P. Oietti ! D'ailleurs, même sous cette forme, il est muet sur le point en litige. — (2) Opinion d'autant plus intéressante que la Revue avait d'abord affirmé le contraire.

assez ambigu pour qu'il y ait « doute de droit », ce qui suppose une raison *sérieuse* de douter du sens. Cette interprétation est enseignée à l'Université de Louvain. Elle a été adoptée après un examen détaillé par VROMANT, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, n. 40 et par P. GILLET, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique*, p. 262. Si nous sommes bien informés, plusieurs des auteurs cités à tort par le P. Oietti, alors qu'ils n'écrivent rien dans son sens, ont fait savoir au P. Vermeersch qu'ils étaient de son avis.

Reste à savoir la décision que prendra la Commission d'interprétation. Quelle qu'elle soit, elle ne tranchera pas la discussion théorique, puisqu'il lui est loisible de donner une interprétation extensive ou restrictive. Si elle hésite à déclarer que le c. 105, 1° annule tous les actes posés sans la consultation requise, c'est peut-être à cause des conséquences *énormes* d'une semblable prescription (1).

J. CREUSEN, S. I.

Trois nouvelles « Études bibliques »(2)

La collection d' « Études bibliques » publiée sous la direction du R. P. Lagrange s'est enrichie, au cours de la dernière année scolaire, de trois importants volumes sur des sujets divers à souhait : *Grammaire du Grec biblique*, *Le Livre de Job*, *L'Épître de saint Jacques*.

(1) Le mot est d'un Vicaire Général, dans une lettre au P. Vermeersch.

(2) *Grammaire du grec biblique* suivie d'un choix de papyrus, par le P. F. M. ABEL, des Frères Prêcheurs. Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et fils, 1927. In-8° raisin de XL-415 pages. Prix : 75 fr.

Le Livre de Job, par le P. Paul DHORME, des Frères Prêcheurs. Paris, (mêmes éditeurs), 1926. In-8° raisin de CLXXVIII-612 pages. Prix : 120 fr.

L'Épître de saint Jacques, par Joseph CHAINE. Paris, (mêmes éditeurs). In-8° raisin de CXII-151 pages. Prix : 40 fr.

I.

Nous avions, en français, quelques bons travaux de détail sur le grec biblique, par Viteau, Psichari, Rouffiac, Regard. Mais une grammaire nous manquait encore. Le R. P. F.-M. Abel, de l'École Saint-Etienne, de Jérusalem, vient de combler largement cette lacune.

Qu'est-ce que le grec biblique? — Au XVII^e^ siècle et au XVIII^e^, les « puristes » essayaient d'établir que c'était un grec très pur, égal à celui des meilleurs classiques; les « hébraïstes », outre qu'ils y découvraient en grand nombre des barbarismes et des solécismes, en faisaient une sorte de dialecte spécial : διάλεκτος ἑβραΐζουσα, comme disait l'un d'eux.

Durant les dernières décades, personne certes, n'est revenu à l'opinion des puristes. Mais l'étude des papyrus a fait naître parfois une tendance à réduire à presque rien les hébraïsmes et les aramaïsmes du grec biblique. — Actuellement, l'accord paraît à peu près fait: le fond du grec biblique appartient à la κοινή; il s'y rencontre, à des doses variées, des hébraïsmes et des aramaïsmes.

Les meilleures précisions sur la κοινή ont été données par M. A. Meillet, dans son *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (2^e^ éd., Paris, Hachette, 1920) que le R. P. Abel ne paraît pas avoir connu : « Le nom de κοινή s'applique à plusieurs notions différentes.

« En parlant de κοινή, les anciens pensaient le plus souvent à un dialecte littéraire,... le dialecte employé par des prosateurs de l'époque hellénistique ou impériale comme Polybe ou Plutarque. C'est contre cette κοινή que réagissaient les atticistes...

« Les linguistes modernes, qui s'intéressent à la langue parlée plus qu'aux langues littéraires, entendent volontiers

par κοινή la langue parlée en Grèce, depuis l'époque d'Alexandre environ, par la plupart des gens cultivés, et qui était comprise partout où l'on parlait grec... Des textes écrits par des gens peu lettrés, notamment certains papyrus trouvés en Egypte et la plus grande partie du Nouveau Testament en donnent une idée. Les anciens appliquaient déjà le nom de κοινή à cette manière de parler familière ou vulgaire.

« Enfin, on a constaté que les divers parlers grecs modernes ne reposent pas sur les dialectes anciens, éolien, dorien, etc.; tous s'expliquent par un grec sensiblement un ; on exprime d'ordinaire ce fait en disant que le grec moderne repose sur la κοινή ; en ce sens, la κοινή est la langue qu'on peut restituer grâce à la comparaison des parlers grecs modernes et à l'histoire du grec médiéval et moderne... » (p. 179).

On voit que ces trois notions distinctes, « s'appliquent à la langue d'une même époque et des mêmes personnes. La κοινή littéraire est la langue de la prose littéraire des gens qui parlaient cette κοινή courante, dont les écrits d'individus peu lettrés donnent une idée. Et c'est sur le développement ultérieur de cette langue courante que reposent en effet les parlers grecs modernes » (p. 180).

Le grec biblique chevauche, pour ainsi dire, sur les deux premières notions : langue littéraire et langue courante, appuyant d'ailleurs sur la seconde beaucoup plus que sur la première. — Ce n'est donc ni un dialecte spécial, « ni un jargon de la Κοινή », note le P. Abel. Il ne s'ensuit pas qu'il soit exempt de sémitismes. Sans doute, les papyrus ont montré qu'un bon nombre de mots, d'expressions, de tournures qu'on croyait propres à la Bible grecque se trouvent ailleurs aussi dans la κοινή. Mais le P. Abel tient très justement, après J. H. Moulton et H. St-John Thackeray, qu' « il y a hébraïsme dans l'emploi immodéré d'une tournure, d'une locution, d'une phrase qui peut à la rigueur être grecque, mais dont la fréquence ne s'explique que par sa coïncidence

avec l'hébreu » (p. XXVI sq.). — En outre, remarque Thackeray, le grec courant tendait à une simplification qui le rapprochait du parler oriental, plus primitif et plus enfantin. » Et il arriva de la sorte que les traducteurs du Pentateuque trouvèrent sous la main, toutes préparées dans le parler courant, nombre de phrasès et de locutions analogues aux phrases hébraïques qu'ils avaient à rendre. Ces phrases, ils les adoptèrent et, ce faisant, ils leur donnèrent un cours et une circulation beaucoup plus étendus qu'ils ne les avaient jamais eus jusque là. Les traducteurs subséquents prirent pour modèle le grec du Pentateuque, et, de la Bible grecque, ces « hébraïsmes » passèrent dans les pages de quelques écrivains du Nouveau Testament (Luc en particulier) qui avaient étudié les LXX » (*A grammar of the O. T. in Greek, p. 29 sq.;* cf. Abel, p. XXVII).

Ce genre d'hébraïsmes n'est malheureusement pas le seul dans l'Ancien Testament grec. Certains traducteurs, attachés outre mesure à la lettre même du texte sacré, ont sacrifié la correction grecque au désir de rendre fidèlement les plus petites minuties du texte hébreu : dans II Reg. (II Sam.) XI, 5, on trouve : ἐγὼ εἰμι ἐν γαστρὶ ἔγω, pour traduire : « je suis enceinte »; et dans Juges VI, 18 : ἐγω εἰμι καθίσομαι, pour : « Je resterai ». — Aquila ira plus loin encore et écrira : Ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανόν... « Au commencement Dieu créa le ciel... ». Σύν est pour rendre l'hébreu *'êth*, signe de l'accusatif! — La gamme est extrêmement variée, depuis l'élégance du Pentateuque, d'Isaïe, de I Machab., jusqu'au servilisme invraisemblable de Juges, II Reg, XI. 2-III Reg. II. 11, III Reg. XXII et IV Reg., Jer. XXIX-LI, etc. La Sagesse de Salomon et II Mach. ont été écrits directement en grec et représentent une bonne κοινή.

« Les sémitismes proprement dits du Nouveau Testament sont de deux sortes. Les premiers, dits *hébraïsmes*, sont des imitations, conscientes ou non, du littéralisme de la version

grecque des LXX. Les seconds, nommés *aramaïsmes*, sont des traductions serviles de sources sémitiques orales ou écrites, y compris les pensées conçues suivant la tournure d'esprit sémitique de l'écrivain et rendues par lui en grec avec plus ou moins de succès » (Abel, p. XXVIII).

Saint Marc est écrit dans une κοινή qui décèle aussitôt un Sémite. — Saint Matthieu, bien que traduit de l'araméen avec une notable liberté, est marqué néanmoins d'une assez forte empreinte sémitique, accentuée, au surplus, par de nombreuses citations de l'Ancien Testament, citations qui sont faites tantôt d'après l'hébreu et tantôt d'après les LXX. — Le troisième Evangile a beaucoup plus d'hébraïsmes encore, là où il est écrit d'après des sources : c'est que saint Luc s'était fait de propos délibéré une langue scripturaire analogue à celle des LXX. — On a soutenu récemment que le quatrième Evangile grec était traduit de l'araméen ; à tort, sans aucun doute, mais sans trop s'écarter des vraisemblances. C'est assez dire que sa grécité, bien que correcte, laisse transparaître un auteur araméen. — L'Apocalypse est beaucoup plus manifestement sémitisante. — Des deux Épîtres de Pierre, la seconde est plus littéraire que la première. Cela vient probablement de ce que l'Apôtre s'est servi de deux secrétaires différents. — Saint Paul écrit dans une κοινή normale, bien que le tour de ses pensées ne soit certes pas hellénique. — Les deux livres du Nouveau Testament les plus purement écrits sont l'Épître aux Hébreux et l'Épître de saint Jacques.

Il n'est pas besoin de dire qu'on trouvera des détails beaucoup plus amples dans l'Introduction du P. Abel.

Théoriquement, sa grammaire eût dû se borner à relever les particularités qui distinguent le grec biblique. Elle n'a eu garde de s'en tenir là. On y trouve exposés les paradigmes du grec classique et multipliées les citations des bons auteurs. « Le rappel des formes et des constructions littéraires...

permettra de mesurer du premier coup d'œil la conformité ou l'écart du style des auteurs sacrés ». — D'autre part, « afin de donner une idée suffisante du langage employé dans l'ambiance des traducteurs et des écrivains bibliques », l'auteur a pris à tâche de fournir de nombreux extraits des documents de la κοινή, surtout des papyrus et des inscriptions dont beaucoup d'étudiants n'ont pas sous la main les collections nombreuses et dispendieuses. « Aux exemples insérés au cours de la grammaire, sont venus se joindre une vingtaine de spécimens en appendice, tirés de la correspondance gréco-égyptienne sur papyrus ».

Peut-être, à force d'avoir voulu constituer un répertoire relativement complet, l'exposé fait-il quelque peu l'impression d'être touffu et de manquer de jour. L'inconvénient, si vraiment il existe, sera très atténué par deux bonnes tables dont le R. P. C. Lavergne a colligé les fiches : l'une rassemble les mots grecs et l'autre les références aux textes bibliques. Par la dernière, on s'apercevra que le P. Abel a insisté sur le grec du Nouveau Testament beaucoup plus que sur celui des LXX.

Professeurs et étudiants lui doivent une grande reconnaissance pour un travail dont il n'est pas difficile de deviner qu'il a coûté de longs et parfois bien fastidieux efforts.

II.

La Septante de Job ne tient pas une grande place dans le livre du P. Abel. Le R. P. Dhorme, dans son beau commentaire de Job, l'a étudiée de très près, moins, il est vrai, du point de vue grammatical que de celui de sa valeur comme version. Cette valeur est fort médiocre. L'interprète alexandrin paraphrase trop souvent l'hébreu plutôt qu'il ne le traduit; et il a omis de rendre près d'un tiers de son texte. « Quand on compare la Vulgate aux Septante ou à la Peshitto,

écrit le P. Dhorme, on s'incline devant l'inestimable supériorité du génie de saint Jérôme... ».

Mais la question des Septante et des autres versions n'est qu'un point relativement secondaire dans le travail de l'exégète dominicain. L'introduction compte cent soixante-dix-huit pages; la traduction et le commentaire en ont cinq cent quatre-vingt dix-sept. — De tout cela nous ne dirons que peu de mots, comptant que plusieurs de nos lecteurs voudront s'en informer par eux-mêmes.

Le P. Dhorme expose la légende qui s'est formée autour de Job. Surtout il résout, avec sa parfaite compétence d'orientaliste, le problème posé par la patrie du héros et les pays respectifs de ses amis. Des deux traditions dont l'une localise la terre de Hus dans le Hauran ou la Trachonitide, l'autre la place en Arabie ou en Idumée, ou plutôt sur la frontière de ces deux régions, c'est la seconde seule qui est solidement appuyée. — On eût aimé qu'un mot fût dit sur la dose d'historicité qu'il convient d'attribuer au fond du drame et à ses personnages. La question n'est même pas posée.

L'authenticité du cadre en prose et de la discussion poétique avec les trois amis est affirmée et solidement prouvée. Les discours de Iahvé, pareillement, sont de l'auteur primitif, y compris la description de Béhémoth et de Léviathan; mais peut-être cet auteur les a-t-il écrits après un certain intervalle, alors qu'il a ressenti une inspiration nouvelle et s'est laissé emporter à des hauteurs où ne pouvait atteindre la discussion de Job et des amis. C'est à ce moment aussi qu'il aurait composé le magnifique poème de la sagesse (ch. XXVIII), qui joue le rôle de « reposoir » vers la fin du dialogue poétique. — Et les discours d'Elihu? — « La façon dont Elihu est présenté, sa disparition sans laisser de traces, le caractère secondaire de son intervention, le but et la méthode de son argumentation, la couleur très personnelle et aramaïsante de son langage : autant d'indices d'un auteur

travaillant sur un livre déjà composé et amenant un nouveau personnage, dont la mission sera de réfuter quelques exagérations de langage du principal interlocuteur »... « Un nouvel écrivain inspiré » serait intervenu qui, « non content de recopier ou de redicter l'œuvre primitive », l'aurait complétée et lui aurait donné « sa forme définitive qui est celle de notre livre canonique » (p. LXXXII). Toutefois, ajoute-t-on, « il va sans dire qu'on ne peut ni doit donner aux arguments une valeur apodictique. Nous sommes toujours dans le domaine du plus ou moins probable » (p. LXXXV). — Présentée avec cette sage réserve, la conclusion peut assurément être adoptée. Mais les ressources prodigieusement variées du poète de Job font qu'on garde malgré tout un légitime scepticisme. Dans le faisceau des arguments proposés, aucun, pris à part, ne serait de force à résister à une discussion serrée.

De quelle date est le livre de Job? — Les opinions ont oscillé entre l'époque des patriarches et celle des Macchabées! Pour assigner au poème, du même coup, sa vraie place doctrinale et sa place chronologique, le P. Dhorme le compare avec les autres livres de l'Ancien Testament qui ont avec lui des assonnances ou des dissonnances. Il croit découvrir de la sorte qu'il est postérieur à la seconde partie d'Isaïe, à Jérémie, aux Psaumes CVII. CIII. CXLIV, etc., aux Proverbes — dont il contiendrait d'assez nombreuses réminiscences —, finalement à Zacharie qui prophétisait en 520. En revanche, Job aurait déteint sur Malachie, vers 450, sur les Lamentations, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, Baruch et Tobie. Sa date serait donc à fixer aux environs de 500. — La conclusion nous paraît assez vraisemblable, à tout prendre, bien que nous soyons loin de regarder comme solidement probables un bon nombre des emprunts ou même des réminiscences attribués à Job : l'auteur est trop foncièrement original et indépendant pour que des rencontres plus ou

moins vagues soient à expliquer de sa part comme le résultat de citations ou même de simples utilisations de livres préexistants.

La doctrine de Job obtient un important chapitre (ch. VIII, p. LXXXVIII-CXX). Elle y avait d'autant plus droit que le commentaire ne sera aucunement doctrinal. — « Dieu et les êtres célestes ». « L'homme ». « Dieu et l'homme ». « Devoir et vertu ». « Péché et vice ». « La thèse de la sanction ». « L'antithèse » : tels sont les chefs sous lesquels sont groupés les enseignements du sublime poème. — Pourquoi n'avoir pas débuté, « comme le font généralement les commentateurs, par une enquête sur le but poursuivi par l'auteur ou les auteurs de l'ouvrage »? — Parce que, répond le P. Dhorme, « cette méthode est fallacieuse ». — La raison? — Nous avons affaire à une composition orientale qui ne s'inquiète ni de la logique ni des procédés de l'Occident. — Par notre faute, sans doute, nous trouvons ce raisonnement lui-même quelque peu oriental. Tout d'abord, l'analyse du livre laisse apercevoir un plan relativement bien suivi. Et puis, l'anteur fît-il beaucoup plus de zigzags qu'il n'en fait en réalité, le commentateur n'en devrait pas moins s'enquérir de son but et puis l'exposer avec un ordre et une logique d'Occident. Mais, après tout, l'essentiel est que la doctrine soit nettement exposée; et elle l'est ici avec une clarté parfaite.

Un point, cependant, nous a paru touché trop superficiellement et résolu trop artificiellement. — Le P. Dhorme revient quatre fois sur Job XIX. 23-27, mais toujours en passant et sans jamais essayer une discussion en règle.

« Job en appelle à la postérité (XIX. 23-24). Il a conscience que son innocence apparaîtra au grand jour et que Dieu lui-même, se dressant sur terre, prendra la défense de son serviteur » (p. XXXV).

« Job réclame... le jugement, il ne le craint point... C'est à ce jugement que, suivant une interprétation obvie du texte, il fait allusion dans XIX, 25-29 » (p. LXVII).

« Au fond, Job réclame constamment le jugement de Dieu... Il a confiance dans la manifestation de la justice divine... » Suit la citation de XIX. 25-27) (p. XCVII).

« ... L'expérience ne doit durer qu'un temps. Job a un certain pressentiment de la façon dont se terminera l'aventure (XIX. 23 ss.). Mais les souffrances qu'il endure sont le fait actuel, celui qui motive ses apostrophes ou ses invectives. Qu'importe si, dans l'Epilogue, tout sera remis en place!... » (p. CXVI).

C'est tout; et c'est vraiment trop peu. — Si nous comprenons bien, le célèbre passage exprimerait seulement une sorte de prévision de la théophanie des Ch. XXXVIII-XLII et ne contiendrait aucune allusion à une vie de l'au-delà. Il y a en sens contraire une tradition, nous ne disons pas obligatoire, mais sérieuse, puisqu'elle est représentée par la plupart des Pères les plus illustres : Clément de Rome, Origène, Cyrille de Jérusalem, Jérôme, Augustin. Pour la regarder comme non avenue, il faudrait être au moins à peu près assuré qu'elle manque de fondement dans le texte et le contexte. Il nous semble plutôt qu'elle s'y accorde fort bien. Dans les premiers chapitres, la pensée de Job ne va pas au-delà du triste *Sheol* qu'il considère tantôt comme une sorte de lieu de repos et de délivrance, tantôt et surtout comme le séjour d'une existence engourdie et misérable. Mais, à partir du Ch. XIV, l'idée lui vient d'une véritable survie où l'on serait encore en relation avec Dieu ou d'une résurrection analogue à celle des arbres au printemps. — Nulle part, il n'exprime le moindre espoir de se voir réhabilité avant de mourir. Et tout à coup, au Ch. XIX, il proclame, avec la solennité que l'on sait, une certitude qu'il voudrait voir gravée sur l'airain et sculptée sur le roc. — Le P. Dhorme la traduit ainsi :

XIX. 25 : « Moi, je sais que mon défenseur est vivant
Et que, le dernier, sur terre il se lèvera.

26 Et derrière ma peau ' je me tiendrai debout '
Et de ma chair je verrai Eloah,
27 Lui que, moi, je verrai, moi,
Et que mes yeux regarderont et non un autre :
Mes reins languissent dans mon sein ! »

Nous aimons mieux sa traduction de 1914 (Rev. Bibl. p. 131).

Quant à moi, je sais que mon vengeur est vivant
Et qu'un garant se lèvera sur la poussière !
Même après qu'on m'aura dépouillé de cette peau
Et même sans ma chair je verrai Dieu.
Lui que je verrai moi-même
Et que mes yeux verront, mes propres yeux... ».

Il s'agirait alors, semble-t-il, d'une vision de Dieu par l'âme après la déposition de son corps. — Mais la version suivante n'est pas exclue pour le v. 26 :

« Même après qu'on m'aura dépouillé de cette peau,
Néanmoins de ma chair je verrai Dieu ».

En tout cas la correction textuelle de 26ª par le P. Dhorme nous paraît extrêmement problématique.

En somme, l'interprétation eschatologique du passage est, d'elle-même, encore la plus vraisemblable. — Faut-il tant s'étonner qu'une espérance si haute, par révélation subite peut-être, se soit présentée à l'esprit de Job, quand Isaïe, XXVI. 19 ss. — que le P. Dhorme admet sans doute comme antérieur — avait déjà annoncé la résurrection des justes d'Israël?

A l'objection que la discussion aurait dû s'arrêter là, si Job avait eu connaissance de la récompense réservée au juste dans une autre vie, l'on aura un commencement de réponse en transposant quelque peu la réflexion du P. Dhorme citée plus haut : « Les souffrances que (Job) endure sont le fait actuel, celui qui motive ses apostrophes ou ses invectives. Qu'importe si (dans l'au-delà) tout sera remis en place ! ». — Et puis il est évident que Job n'a pas eu la

révélation *in extenso* de la solution générale telle qu'elle nous a été octroyée depuis...

Le R. P. Dhorme est un spécialiste de renom dans la science des langues sémitiques. C'est dire le vif intérêt et la grande valeur de son chapitre sur « la langue du livre de Job » dont un bon nombre de termes propres s'expliquent ou s'éclairent par le babylonien ou l'assyrien, surtout par l'arabe et l'araméen. — Très raisonnable et prudent est le chapitre sur « mètres et strophes » ; et de première importance celui qui suit sur « texte et versions ».

Dans l'exégèse aussi, la philologie obtient la part du lion, une prédominance à peu près exclusive. Un petit *apparatus* critique précède le commentaire de chaque verset, passant en revue les données utiles du texte hébreu et des versions anciennes.

La traduction a visé principalement à la fidélité et à la clarté. Elle paraît s'être moins souciée de l'agrément et d'une élégance qui pourtant ne déplairait pas en un si beau poème.

Le tout représente un immense travail qui, heureusement, fera faire un progrès proportionné à l'intelligence d'un des plus difficiles livres de l'Ancien Testament. Nous avons quelque peu indiqué ce qui nous y plaisait moins. Nous serions infini si nous voulions indiquer en détail ce qui nous y plaît le plus.

III.

Comparé au Commentaire de Job, un Commentaire de l'Épître de saint Jacques doit être, semble-t-il, une besogne légère et de mince tracas. Et pourtant, les quelque deux cent soixante pages qui ont valu à M. Joseph Chaine le titre de docteur en théologie et une chaire d'Écriture Sainte à l'Université catholique de Lyon montrent assez qu'on peut trouver beaucoup à dire sur ce petit écrit, si piquant et si

original parmi les autres livres du Nouveau Testament. Encore M. Chaine aurait-il pu ajouter utilement un chapitre de plus à son introduction : un bref aperçu de l'histoire exégétique de la première des Épîtres catholiques.

Son premier chapitre recherche d'abord les traces de l'Épître dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles : il semble que Clément Romain ait fait quelques emprunts à Jacques. Viennent ensuite les témoignages en faveur de la canonicité, du IIIe au Ve siècle. Puis la question d'authenticité et les renseignements sur la personne de Jacques.

D'après la tradition et l'histoire, l'Épître est de Jacques, frère du Seigneur et premier évêque de Jérusalem. Celui-ci est identique à l'Apôtre Jacques le Mineur : les objections à l'encontre manquent vraiment de solidité. — Le portrait célèbre tracé par Hégésippe et faisant de Jacques une sorte de grand-prêtre juif est en grande partie légendaire et paraît provenir d'un milieu ébionite.

M. Chaine refuse d'admettre que Jacques ait été « un légaliste pharisien, attaché à la lettre du texte plus qu'à son esprit, donnant aux menues prescriptions une importance supérieure, ou seulement égale à celle des grands commandements » (p. XXXV). Certes ! — Nous aimons moins qu'il lui impute « d'avoir regardé les œuvres légales comme nécessaires aux Juifs à titre de condition de salut ou de perfection » (p. XXXIV), de n'avoir « pas eu la vigueur intellectuelle nécessaire pour comprendre que le rôle de la Loi était fini même pour Israël » (p. XXXV). Qu'on dise qu'il s'est inspiré, dans la solution des controverses, de « l'amour de la paix », qu'il a pensé que « quelques concessions pratiques à des frères intransigeants étaient le meilleur moyen d'éviter un conflit » : à la bonne heure ! et nous souscrivons de tout cœur. Qu'on ajoute encore que « Jacques plus que les autres apôtres est demeuré attaché au passé », nous le voulons aussi. Qu'on aille même jusqu'à tenir qu'il ne s'est pas rendu

compte clairement, comme l'Apôtre des Gentils, que le mosaïsme était périmé, nous disons : *transeat*;... pourvu qu'on ne lui prête pas l'opinion positive — et erronée! — que les chrétiens issus du judaïsme continueraient toujours à l'avenir d'être liés par les préceptes de l'Ancienne Alliance.

Dans son chapitre second sur « les données de l'Épître », M. Chaine s'enquiert d'abord, à travers vingt-quatre pages, des rapports de Jacques avec les livres de l'Ancien Testament. Il découvre quatre citations textuelles et quelques réminiscences qui sont presque des citations. — Les rapprochements sont tout autrement notables avec l'enseignement de Jésus : ils portent sur quarante-six versets, alors que l'Épître en a seulement cent huit. Proportion surprenante pour un écrit que certains critiques voudraient faire tenir pour purement juif et nullement chrétien.

La contradiction apparente, au sujet de la foi et des œuvres,, entre Jac. II. 24 et Rom. III. 28, Gal. II. 16, entre Jac. II. 21 et Rom. IV. 2 (cf. Gal. II. 5-7), n'est évidemment qu'apparente, au point que « beaucoup de protestants en conviennent aujourd'hui, avec des nuances diverses ». — M. Chaine regarde comme prouvé que Jacques avait lu l'Épître aux Romains et probablement aussi l'Épître aux Galates. A tort ou à raison, nous serions moins affirmatif.

Les données de l'Épître ne permettent pas de constater une influence, sur Jacques, des idées philosophiques de la Grèce, bien qu'on puisse noter dans son écrit des analogies avec « quelques maximes de sages ou de philosophes païens » grecs, romains, égyptiens...

Au sujet de l'authenticité, l'examen interne aboutit à la même conclusion que la tradition et l'histoire : « L'auteur est juif », et tout ensemble « chrétien » ; il « est à identifier avec Jacques, évêque de Jérusalem ».

Les destinataires de l'écrit, « les douze tribus qui sont dans la dispersion », paraissent être les Juifs « convertis qui

n'habitent pas dans la ville sainte »... Descendants d'Abraham, ils ont reconnu le Messie, ils sont le véritable Israël selon la chair et selon la foi. Semblables à des prémices (I.18), « ils représentent tout le reste de la nation ».

A quelle date écrivit Jacques? — Probablement entre 57 et 62. Pas après 62 : il fut martyrisé cette année-là. Pas avant 57, c'est-à-dire : pas avant l'Epître aux Romains dont il réfute une fausse interprétation... Son « principal enseignement a pour objet la nécessité des œuvres ».

Le troisième chapitre étudie « la langue et le style » et, dans l'une et l'autre, « les traces de sémitisme » d'une part et d'autre part « les traces d'hellénisme ». — Nous avons dit, avec le P. Abel, à propos de la grammaire du grec biblique, que l'Épître de Jacques était écrite dans un grec relativement très pur. L'Évêque de Jésusalem aurait-il connu cette langue « au point de la parler et de l'écrire avec l'art qui fait de son Épître le chef-d'œuvre littéraire du N.-T. » ? M. Chaine pose la question et répond par la négative. « Puisque les apôtres avaient coutume, comme les anciens, de recourir à des secrétaires pour écrire leurs lettres, il est tout indiqué de supposer que Jacques a eu recours à un frère helléniste » qui « avait lu de bons auteurs ou fréquenté la société cultivée ». — « On sait que le secrétaire d'un auteur inspiré participe à l'inspiration dans la mesure même où il collabore à son écrit ».

Le quatrième chapitre, très court, s'occupe de la « critique textuelle », notamment du texte de la Vulgate.

La traduction, faite sur le grec, est très littérale. Le contenu de l'Épître est divisé en huit « instructions », suivies de « deux avertissements » et d'une série de « dernières recommandations ». Dans les notes d'exégèse, fort copieuses, l'interprète a « usé assez largement de la méthode philologique et comparative afin de mieux expliquer la pensée de l'auteur. Mais celle-ci demeure parfois difficile à saisir. Dans

les passages où le sens est controversé, (M. Chaine a) signalé les interprétations différentes de celle à laquelle (il a) cru devoir se ranger », se bornant, d'ailleurs, comme il convenait, « aux auteurs les plus représentatifs d'un système ou d'une école ». — Deux notes additionnelles seront les bienvenues qui traitent, l'une de « l'extrême-onction », l'autre de « l'exomologèse dans Jacques ».

Quatre tables : de l'introduction, des chapitres et des péricopes, des noms et des choses, des mots grecs expliqués, terminent le volume, qui est dédié aux anciens maîtres de l'auteur : le R. P. Lagrange, M. le doyen Podechard et M. le Professeur Jacquier.

Nous voilà munis enfin d'un excellent commentaire, tout à fait à jour, pour l'une des Épîtres catholiques. Quand seronsnous aussi bien partagés pour les autres ?

En tout cas, un pareil ouvrage en guise de début fait augurer une magnifique carrière exégétique dont il nous tarde de goûter de nouveaux fruits.

Jean CALÈS, S. I. *Enghien*.

Un Baedeker philosophique [1]

Nous connaissons peu de lectures aussi intéressantes que celle des « *Berichte* » dont nous mentionnons au bas de la page le titre complet; ce sont des « rapports » ou des « nouvelles » littéraires qui se donnent pour tâche d'inspecter — nous dirions tout aussi justement de prospecter — le terrain si vaste qui appartient en propre aux différentes disciplines philosophiques. Ils paraissent depuis 1923, à raison de

(1) *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie.* Das umfassende philosophische Literaturblatt für Wissenschaft und allgemeines Geistesleben, herausgegeben von Arthur Hoffmann. 14 Hefte. — Erfurt, Verlag Kurt Stenger, 1927, 114 p. Prix : de 1 à 5 Mk le fascicule.

quatre à six fascicules par an et à intervalles irréguliers, chez Kurt Stenger, à Erfurt, sous la direction de M. A. Hoffmann, professeur à l'université de la même ville. A tout professeur de philosophie, soucieux de suivre les divers courants des idées philosophiques, de tenir note des « standardworks » concernant sa spécialité, de mettre ou de tenir à jour sa bibliographie, de donner en outre un coup d'œil sympathique aux prestations philosophiques des différents pays d'Europe, la lecture régulière de ces fascicules à couverture saumon nous paraît presque indispensable; à tout homme cultivé du reste, à tout esprit curieux d'idées, elle offrira un passe-temps aussi utile que varié. Le premier fascicule (automne 1923) n'était qu'un modeste cahier de huit pages ;il ne contenait guère qu'une liste des principales publications philosophiques allemandes des dernières années, rangées par classes, fort logiquement distribuées. Le fascicule 13-14, que j'ai par devers moi, est une grosse brochure de 114 pages; elle a gagné en valeur au point de vue de l'information bibliographique, car, en dehors du relevé complet des publications philosophiques allemandes, elle contient un catalogue fort bien dressé des ouvrages de philosophie, publiés en 1926 dans les pays de langue française (France, Belgique, Suisse)... et bien d'autres signalements utiles. Mais rien ne donnera mieux une idée des services que les « *Berichte* » nous paraissent appelés à rendre que l'analyse sommaire du contenu du dernier fascicule (13-14), fermé, d'après un avertissement liminaire, à la date du 15 juin 1927.

On y trouve, en premier lieu, les comptes rendus détaillés de huit ouvrages qui relèvent tous de la philosophie de la religion; vient ensuite un bulletin passant en revue un secteur philosophique déterminé; celui du présent fascicule est consacré à la parapsychologie, c'est-à-dire à l'ensemble des phénomènes que le français désigne communément sous le vocable de métapsychique (télépathie, expériences

médiumniques, occultisme, mesmérisme, spiritisme, téléplastique). L'auteur de cet intéressant bulletin, M. Rudolf Tischner, croit à la possibilité et à l'existence d'une science métapsychique ; mais il fait preuve en même temps d'un robuste sens critique et sait rester à égale distance du scepticisme qui nie a priori et de la crédulité naïve, pour ne pas dire niaise, de maint occultiste. Ces « *Sammelberichte* », sorte de regards circulaires donnés à une portion déterminée du champ philosophique, se feront particulièrement apprécier des spécialistes ; plus d'une fois ils leur permettront d'atteindre des régions philosophiques jusque là inabordables pour eux. Vous ignorez le suédois, par exemple. C'est une ignorance qu'on vous passera. Vous n'en êtes pas moins professeur de morale et vous prenez intérêt, comme de juste, à toute publication visant à résoudre des problèmes éthiques capitaux, ceux par exemple des rapports de la morale et de la religion, de la possibilité d'une morale areligieuse, du dualisme de la morale philosophique naturelle et de la morale chrétienne ; procurez-vous le numéro 5 des « *Berichte* » (été 1925), et vous y trouverez, sous la signature de Anders Nygren-Lund, un rapport succinct (trois pages environ), qui vous mettra rapidement au courant des opinions opposées, émises sur ces graves problèmes au cours de l'an de grâce 1923 chez les « Français du Nord ». Si par hasard, soit goût et curiosité de dilettante, soit nécessité et conscience professionnelles de sinologue, la littérature philosophique chinoise des derniers « decennia » offrait de l'intérêt pour vous, vous liriez, dans le fascicule 9-10 (1er Septembre 1926), le « Sammelbericht » révélateur composé sur cette littérature, presque insoupçonnée en Europe, par M. Richard Wilhelm. Quelle ne serait pas votre surprise, votre joie peut-être, de découvrir deux Chinois, vos authentiques contemporains, Hu Schi et Liang Schu Ming discutant gravement — vous le supposez bien, puisqu'il s'agit de deux Chinois — et fort sensément sur les mérites

relatifs de la conception positiviste et idéaliste du monde. Plus de doute : la Chine bouge; car si Liang Schu Ming garde toutes ses préférences à « la tendance orientale de la concentration sur les domaines essentiellement profonds de la vie », Hu Schi est partisan déclaré de « la science occidentale de l'activité ». Vieil Européen, fier de votre « esprit de finesse » et de votre tradition scientifique séculaire, vous n'apprendrez pas, sans un secret dépit « que la jeune Chine s'américanise, que le pragmatisme américain est devenu, dans une très large mesure, sa philosophie préférée, que parmi les Jaunes les traductions d'ouvrages américains foisonnent, surtout depuis le professorat de Dewey à Péking ».

Une autre initiative aussi curieuse qu'originale de la Direction des « *Literarische Berichte* » a consisté à demander aux auteurs de publications importantes soit par la nouveauté des recherches, soit par l'importance de l'entreprise commencée (collections, rééditions d'œuvres complètes de grands philosophes, etc.), des renseignements personnels (Eigenberichte) sur la nature, le succès, les difficultés de leur activité de savant, d'historien ou d'éditeur. C'est ainsi que, dans le fascicule 13-14, que je dissèque, on trouvera quelques renseignements curieux (histoire et critique) sur la grande édition des œuvres de Hegel, publiée entre les années 1832 et 1845; ils sont dus à la plume de M. H. Glockner, qui surveille la réédition en vingt volumes des « Sämtliche Werke » de l'auteur de la « Grande Encyclopédie », entreprise sous le titre d'édition du jubilé par la librairie H. Kurtz de Stuttgart.

Mais le clou, si j'ose ainsi dire, des numéros 13/14 des « *Berichte* », c'est la revue faite par Otto Karrer, — on sait la place qu'il s'est faite en Allemagne parmi les « Eckehart-forscher » — des recherches les plus récentes consacrées à la personnalité fascinante du grand mystique médiéval. En

réalité, cette revue est la suite d'un travail de même nature, publié précédemment (fascicule 8e, 1926) par le même auteur sur le même objet. L'ensemble des travaux de Karrer sur Eckehart, — nos lecteurs s'en souviendront sans doute — avait subi la critique, vive pour une fois et moins sereine que d'habitude, du chercheur universellement réputé qu'est Mgr Grabmann. Le vieux savant avait été ému — le motif n'est pas pour le déshonorer, bien au contraire — par le fait que Karrer avait osé mettre en doute l'exactitude de l'interprétation que son ancien maître et instructeur dans la chasse au manuscrit, le P. Denifle, avait donnée de la doctrine d'Eckehart. Le piquant de l'affaire, c'est que Karrer prétendait citer Denifle *adversus* Denifle ; l'érudit Dominicain aurait, sur le tard, reconnu lui-même erroné l'exposé de la doctrine de l'être qu'il avait attribuée à Eckehart. Et Karrer affirmait l'existence d'une lettre, provenant du cercle des familiers de Denifle, qui reproduisait le sens, sinon la lettre, de l'aveu fait sur ce point assez rondement par le redoutable mais parfois peu charitable critique. On lui faisait dire : « Avec Meister Eckehart, je m'étais totalement fourvoyé (ganz verfahren) et j'étais enchanté d'être appelé à Rome précisément à cette époque-là, puisque ce départ me donnait le moyen de me tirer d'une impasse (weil ich so wieder aus der Sackgasse herauskam ».

Mgr Grabmann, dans un article publié dans le numéro de Mars 1927 du « *Divus Thomas* » (Fribourg, Suisse), sous le titre de « *Bemerkungen zu O. Karrers und P. Théry's Eckehartarbeiten* », avait, assez sèchement, écarté l'histoire de la prétendue rétractation de Denifle par la réflexion laconique que voici : « A moi, Denifle n'a jamais soufflé mot de cette affaire. (Mir gegenüber hat Denifle hiervon nie gesprochen) ». Ajoutons bien vite que le savant prélat n'avait pu encore à ce moment-là prendre connaissance du document original, dont Karrer, à ce que nous apprend son « Eigen-

bericht », lui a fait depuis tenir une reproduction photographique. La lettre est, paraît-il, signée par un ecclésiastique bien connu de Mgr Grabmann, « historien en vue qui, dans les premières années du siècle, aurait publié une contribution de valeur aux études Eckehartiennes, appréciée par Denifle lui-même. » Tous ces incidents expliquent que l'Eigenbericht de juin 1927 ait des allures « anticritiques » ; c'est une critique détaillée, parfois minutieuse, de la critique faite par Mgr Grabmann des livres et des articles de revue (Hochland, février et mars 1926) que Karrer avait consacrés au mystique dominicain, depuis la publication de son « Meister Eckehart ». Nous reviendrons peut-être à cette passionnante controverse si, dans l'intervalle, le temps, ce fuyard inexorable, ne nous traîne pas au-devant de tâches plus urgentes et moins agréables. Nous le ferions avec d'autant plus de plaisir que Mgr Grabmann, dans une belle étude (1), présentée à l'Académie bavaroise des Sciences le 4 Décembre 1926, vient de contester, sur des points très importants (nature du temps, analogie de l'être, principe ultime du bien moral : volonté ou essence divine, et surtout caractère créé ou incréé du « Seelenfünklein ») les interprétations de Karrer qui tendaient à présenter dans un jour orthodoxe certains thèmes — et non des moindres, — de la doctrine d'Eckehart.

Ces quelques renseignements laissent deviner l'intérêt que peut offrir pour un intellectuel la lecture régulière des « *Berichte* » ; elle lui procurera par intervalles une sorte de vue panoramique de l'univers philosophique et scientifique. Ce serait assez pour justifier, s'il était besoin, le sous-titre légèrement avantageux des « *Berichte* » : Journal littéraire universel (Umfassende) de la science et de la vie de l'esprit.

(1) *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange.* — Untersuchungen und Texte, von Martin Grabmann. (Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wissensch. Philos.-Philolog. u. Historische Klasse. XXXII Band, 7 Abhandl.

Ce sous-titre laisse assez entendre que les colonnes du journal confronteront parfois le lecteur catholique, et nous en dirions autant du protestant orthodoxe, avec des idées et des explications difficilement conciliables avec leurs convictions religieuses. Toutefois, si le lecteur croyant n'est pas dispensé, au cours de la lecture, du travail, salutaire du reste, de la réflexion critique, il n'est jamais offensé par l'entrée en scène brutale du préjugé ou du parti-pris antireligieux ou anticonfessionnel. Le ton des articles est en général d'une parfaite sérénité objective. Voici comment, par exemple, le regretté psychologue religieux Karl Girgensohn, dans une revue des publications religieuses de l'année 1923 et du premier semestre de l'année 1924, juge des livres catholiques dont l'un au moins est parfaitement connu des lecteurs de cette revue : « O. Karrer nous offre un choix de textes sur la vie religieuse de François de Sales (1); si l'introduction ne présentait le saint comme l'adversaire (Bekämpfer) des Calvinistes, ses paroles simples, pieuses, personnelles ne laisseraient que rarement deviner un élément spécifiquement catholique. Il en est autrement dans le travail de K. Richstätter sur une mystique moderne (la Supérieure Emilie Schneider des Filles de la Croix à Düsseldorf) (2) : biographie très digne d'être lue, mais dans laquelle tous les témoignages décrivant des phénomènes mystiques fondamentaux sont parfaitement encadrés (ganz eingebettet) dans leur milieu catholique. L'ouvrage permet de jeter maints regards curieux dans la pratique jésuitique des Exercices et sur leurs fruits ». (5e fascicule, p. 19). On le voit, c'est le ton sobre du critique qui vise à la « Sachlichkeit ».

(1) Franz von Sales, *Weg zu Gott. Gesammelte Texte über das religiöse Leben* mit einer Einführung von Otto Karrer (München. « Ars Sacra »). 1923, 160 S. — (2) Karl Richstaetter, *Eine moderne deutsche Mystikerin.* Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider, Oberin der Töchter vom heiligen Kreuz. Freiburg i. B., Herder. 1924, (viii u. 231 S.).

La direction du journal étant confiée à des professeurs d'université allemands, on ne sera pas surpris d'y rencontrer partout la rigueur scientifique la plus minutieuse, la fameuse « Akribie », poussée dans le détail le plus insignifiant en apparence : système perfectionné d'abréviations ou de sigles indiquant le lieu d'édition des ouvrages, le nombre de leurs pages, leur prix, etc. ; tables alphabétiques des noms des auteurs de livres ou de thèses d'université, mode de publication, etc., bref, tout un « apparatus scientificus » qui perme de retrouver sans peine l'ouvrage ou le renseignement désiré. Le prix est, le plus souvent, indiqué pour les ouvrages allemands ; il ne l'est pas pour les ouvrages français, belges ou suisses. On regrettera cette lacune que ne justifie pas suffisamment la mention des fluctuations des valeurs françaises ou belges au cours de 1926. La reproduction des titres des ouvrages français et des indications bibliographiques afférentes, sans être impeccable, paraîtra remarquablement correcte pour une publication qui nous vient de la Saxe ; nous avons eu le regret de lire Rennouvier au lieu de Renouvier, Baudvillart au lieu de Baudrillart, de Gizord au lieu de de Gigord, Dubuel pour Dubruel, d'Aquino pour d'Aquin, Victore pour Victor ; quelques-unes de ces fautes du reste paraissent de simples coquilles.

Au total, le nouveau périodique philosophique est remarquable ; c'est une sorte de Baedeker des pays de la philosophie. Son succès ira croissant, estimons-nous, dans la mesure où il saura étendre son service d'information aux milieux intellectuels dont le centre est hors de l'Allemagne, très en particulier ceux des petits pays dont la langue n'est pas mondiale mais le niveau culturel et scientifique très élevé parfois ; c'est le cas pour la Suède, la Norvège, la Hollande et peut-être la Roumanie. Souhaitons donc que les « Berichte » se fassent de plus en plus « umfassend ».

Les « *Berichte* » laissent entrevoir aussi quelle organisation

rationnelle et scientifique l'Allemagne d'après-guerre a su donner à la publicité en faveur de son commerce si important du livre. Nous avons cru servir les intérêts des lecteurs de la « *Nouvelle Revue Théologique* », très en particulier de ceux qui enseignent la philosophie, en appelant leur attention sur ces « Nouvelles littéraires » de l'Orbis philosophicus.

FRANÇOIS JANSEN, S. I.

Note de théologie morale

L'obligation en conscience des lois civiles.

A la question, nettement posée : « Les lois civiles obligent-elles en conscience? » on obtiendrait les réponses les plus divergentes de la part de ceux qui ne sont pas des professionnels en théologie. Les esprits stricts et sévères, surtout les juristes, s'étonnent et se scandalisent presque, puisqu'on semble douter de la force obligatoire de « Sa Majesté la Loi »; les autres, à l'extrême opposé, se demandent comment les prescriptions civiles pourraient même intéresser la conscience; elles paraissent se trouver à un autre niveau, sans point de contact avec le for interne; sont-elles autre chose que de simples mesures de police, prises en vue du bien-être extérieur et social, sanctionnées et garanties par des pénalités coercitives? A de bons chrétiens, à des « personnes pieuses », l'idée peut venir : il est impossible que l'État moderne lie la conscience, parce qu'il ne reconnaît pas Dieu et parce que beaucoup de législateurs se déclarent irreligieux, non seulement comme personnages officiels, mais jusque dans leur vie privée.

A ces croyants, il faut rappeler la grande vérité, proclamée par saint Paul (Rom. XIII, 1), que toute autorité légitime

vient de Dieu (1). Le Maître suprême a communiqué aux gouvernants un véritable pouvoir, capable de lier les consciences, bien entendu s'ils *veulent* en faire usage et cela d'une manière *légitime*. Il n'est pas nécessaire, à cet effet, qu'ils fassent appel à cette origine divine de leur autorité, ni même qu'ils y songent ou qu'ils y croient : il suffit qu'ils veuillent vraiment faire usage de leur pouvoir et prescrire directement l'objet de leur ordonnance.

Certes, les citoyens sont déjà obligés, comme nous le disons plus loin, en vertu de la loi naturelle, de la justice légale ou générale, indépendamment de toute intervention des gouvernants, à certaines prestations absolument requises par le bien commun. C'est à cette considération, à la « solidarité », que s'attachent les philosophes incroyants pour expliquer l'obligation de certaines prescriptions civiles, s'ils ne veulent se forger une idole : l'État ou la Loi, douée d'une souveraineté mystérieuse.

Mais la saine philosophie et la doctrine chrétienne ne se contentent pas de l'obligation *ex iustitia legali*, qui règle ce que l'individu doit à la société ; elles reconnaissent aux autorités civiles légitimes un vrai pouvoir de commander, ayant sa source en Dieu.

Reste à savoir si tel législateur moderne (2) veut user de son autorité, en portant telle ou telle loi, pour en imposer directement l'objet. En d'autres termes, une loi déterminée est-elle directement obligatoire en conscience ou purement pénale? Nous nous garderons bien de remettre sur le métier

(1) Nous n'examinons pas si cette collation est directe ou suppose le « peuple » comme détenteur intermédiaire, d'après la doctrine suarésienne. Cette dernière théorie sert à expliquer correctement l'article 25 de notre Constitution : « Tous les pouvoirs émanent de la nation ». — (2) Remarquons avec insistance que l'appréciation commune et par conséquent la norme à suivre ne sont pas les mêmes dans tous les pays. Ainsi on sera généralement plus sévère en Hollande et en Allemagne qu'en Belgique et en France.

la question abstraite du concept de la loi pénale (1); ni même la question concrète : nos lois, en Belgique, peuvent-elles être considérées pratiquement toutes comme pénales? De bons auteurs sont favorables à cette dernière affirmation, surtout en matière d'impôts (cf. VERMEERSCH, *Théol. mor.* II, n. 348, 567). Mais voici ce que, dans cette note, nous voudrions mettre en lumière : même si l'on admet la probabilité de cette affirmation générale, même si l'on se passe — heureusement à notre avis — des distinctions de certains (2) entre lois et lois, quant à leur valeur préceptive directe, il y a encore bien des raisons, qui imposent en conscience l'observation de la chose commandée, indépendamment de la volonté du législateur.

Et d'abord : 1) toute disposition légale ou même administrative qui n'exprime que ce qui est *absolument requis par le bien commun* est obligatoire en conscience en vertu de la *justice légale*. L'intervention du législateur est peut-être nécessaire pour *préciser* ces points; mais, pour qu'ils soient obligatoires en conscience, il ne faut pas qu'il *veuille* les imposer. Telles beaucoup de prescriptions, qui préviennent une exploitation des nécessités d'autrui (songeons au prix légal de vente ou de louage), ou une épidémie, ou des accidents sur la voie publique, ou des dissensions interminables (par exemple les lois sur les servitudes).— Même tout citoyen doit positivement contribuer, dans une mesure raisonnable, au bien commun : en conscience il est obligé de faire bon usage de son droit de vote aux élections, de fournir le service militaire indispensable à la sécurité de l'État, de payer les impôts suivant l'équité et suivant les nécessités réelles de

(1) Dans l'immense bibliographie du sujet, contentons-nous de citer les articles de JANSSEN, *Nouv. R. Théol.*, 1923; RICQUET, *Etudes*, t. 183, 185, 186. Cf. SALSMANS, *Deontologie juridique*, n. 58 ss., 180 ss.; GENICOT, *Theol. mor.*, I, n. 127-128, 574 ss. — (2) GENICOT, I, n. 461; VERMEERSCH, II, n. 348.

la caisse publique en fonction des dépenses inévitables : nous n'oserions excuser de tout péché celui qui parviendrait à éluder tous les impôts qu'on exige de lui. N'a-t-il pas d'ailleurs l'obligation de consacrer aux nécessités d'autrui une bonne partie de son superflu ?

2) Le droit civil exprime et sanctionne souvent de véritables obligations de *droit naturel*, autres que celles de la justice légale et s'imposant comme des applications du Décalogue. Tels sont les devoirs des époux, des parents et des enfants (par exemple l'usufruit légal sur certains biens de ceux-ci), le droit d'auteur et les brevets d'invention : *res fructificat domino*.

3) L'application d'une loi juste établit souvent une *situation juridique*, qui a comme corollaire le devoir naturel de respecter le droit acquis par autrui : ainsi en est-il de la rescision légitime des contrats, d'une prescription valable en conscience, etc. Il ne peut donc être question pour le perdant de pratiquer la compensation occulte. — Il faut en dire autant de la valeur au for interne d'un *jugement du tribunal* en matière civile, à moins qu'il ne soit certainement injuste : les juges sont précisément constitués *ad ius dicendum*, pour déterminer les droits des parties. D'ailleurs l'ordre dans la société exige que pareille sentence tranche les doutes d'une façon impérative en conscience : la crainte du gendarme serait insuffisante pour assurer la sécurité des possessions par le respect des droits de chacun.

4) Beaucoup de dispositions légales sont acceptées par la libre *volonté des intéressés* et deviennent obligatoires de ce chef. Ainsi les contractants entendent d'ordinaire leurs engagements suivant les stipulations légales, et s'obligent dans cette mesure l'un vis-à-vis de l'autre : nous l'avons précisé dans cette Revue même (1924, p. 435).

Le *de cuius* qui s'est abstenu de faire un testament, a voulu par le fait même que sa succession fût partagée suivant le

Code civil : ces articles sont donc l'expression de sa volonté, qui doit être respectée strictement par les héritiers.

5) Un *engagement spécial* peut rendre obligatoire en conscience le respect de certaines lois. Ainsi les préposés aux impôts s'engagent envers l'Etat à exiger ces redevances; le serment de fidélité à la Constitution fait naître l'obligation de religion d'en observer les articles et de ne pas tendre, d'une manière anticonstitutionnelle, à leur revision.

6) De tous les cas précédents, où il s'agit des *lois* civiles, il faut distinguer soigneusement les *contrats* conclus avec l'Etat, comme s'il était un particulier, par exemple quand il vend ou achète des terrains, ou qu'il se charge du service des Postes ou d'autres analogues, moyennant rétribution spéciale. Il va sans dire qu'alors les règles de la justice commutative sont de rigueur.

Conclusion. Toutes les lois civiles qui peuvent intéresser la conscience se laissent ramener à l'une des catégories étudiées. Éventuellement nous avons établi leur caractère obligatoire, sans en appeler une seule fois au pouvoir de commander, très réel d'ailleurs, des autorités civiles. Dans tous ces cas, l'obligation dérive du *droit naturel*, surtout de la justice légale (sub 1) et de la justice commutative (sub 3-6). Nous pouvons donc conclure : même en admettant que les lois civiles sont purement pénales d'après l'intention des législateurs, nous y trouvons souvent une obligation de conscience, découlant du simple droit naturel.

J. Salsmans, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Service choral (*A. A. S.*, XIX, 1927, p. 415). — ROMANA ET ALIARUM, SERVITII CHORALIS, *23 Aprilis 1927.*

Proposita sunt pro opportuna solutione huic Sacrae Congregationi Concilii dubia seu quaestiones quae sequuntur, de servitio chorali ad normam canonum, praesertim 414, 418, 419, ordinando, videlicet :

I. « Utrum post Codicem ad ius *alternativae* requiratur expressa concessio Sedis Apostolicae, an sufficiant consuetudo vel constitutiones capitulares ».

II. « An canonici iure *alternativae* gaudentes, per interessentiam choro in hebdomada non sua possint supplere absentias admissas in hebdomada sua ».

III. « Cum in Abulen., d. 15 Martii 1924, resolutum fuerit diem integre computandum esse in casu illegitimae absentiae a choro etiam per aliquot horas, quaeritur : « An eadem computatio facienda sit in casu illegitimae absentiae ab aliqua hora ex parte illius qui obtinuit indultum *pro diebus et horis* ».

Porro in communi conventu in Palatio Apostolico habito die 23 Aprilis 1927 Emi ac Rmi Patres Sacrae Congregationis Concilii responderi mandarunt :

Ad I : *Affirmative* ad primam partem, salva lege fundationis ; *negative* ad secundam.

Ad II : *Negative.*

Ad III : *Affirmative.*

Quas resolutiones Ssmus Dominus Noster Pius, divina Providentia Papa XI, ad relationem infrascripti Secretarii eiusdem Sacrae Congregationis, in audientia habita die 2 Maii insequentis, dignatus est approbare et confirmare.

D. CARD. SBARRETTI, *Praefectus.*

† Iulius, Ep. tit. Lampsacen., *Secretarius.*

Bibliographie

THÉOLOGIE PASTORALE

G. Niedergang. **Le Clergé paroissial.** Paris, Éditions Spes, 1927, (12×19 cm.), 228 p. Prix : 11 fr.

« Pourquoi ce livre ? lisons-nous dans l'Avant-Propos de l'auteur. Pour contribuer, selon mes faibles moyens, à la formation pastorale des jeunes clercs. Non pas apprendre du nouveau, mais insinuer quelques méthodes pour se servir de ce que l'on sait déjà ».

Le jeune prêtre débutant dans le ministère se heurte à chaque pas à des difficultés. Non pas tant à des difficultés théoriques, — il a toutes ses solutions de cas encore fraîches à la mémoire — mais à des difficultés pratiques, à des difficultés d'application de ses connaissances théoriques. A ce jeune vicaire, à ce jeune directeur d'œuvres, l'auteur apprend certainement du nouveau, beaucoup de nouveau ; et au curé expérimenté, il sera souvent très utile de voir, de lire comment font les autres.

Le livre de M. l'Abbé Niedergang considère d'abord le clergé paroissial dans l'exercice du saint ministère : dans son souci de faire sanctifier le Dimanche, dans l'administration des saints sacrements. Une foule d'observations très justes, de réflexions et d'avis très judicieux seront accueillis avec reconnaissance par tous les lecteurs et seront appliqués au plus grand profit des âmes confiées à leur soin.

La seconde partie traite du clergé paroissial et des œuvres : œuvres d'hommes, de femmes, de jeunes filles, de jeunes gens. Ici encore le jeune prêtre, souvent embarrassé par la complexité des situations réelles, trouvera dans *Le Clergé Paroissial* un guide sûr et expérimenté.

Nous souhaitons à l'ouvrage de M. l'Abbé Niedergang la plus large diffusion. Il le mérite. E. Verwimp, s. j.

Thad. Hoch. **Gustav Meys vollständige Katechesen für die beiden unteren Schuljahre der Grundschule bearbeitet.** Erster Theil : Der Unterricht des Sommerhalbjahres. 15te Ausg., Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1927, (13×20 cm.), xx-266 p., 4 grav. Prix : Mk 4.60.

La première partie de l'œuvre classique de Mey, pour les classes inférieures, arrive à sa 15e édition ! L'abbé Hoch l'a quelque peu modifiée et développée, surtout dans le sens liturgique. On sait que le clergé allemand s'est appliqué soigneusement à perfectionner les méthodes

catéchétiques. Dans notre pays, les prêtres zélés se préoccupent aussi de rendre leur enseignement plus fructueux. Ce livre leur fournit une excellente occasion de se rendre compte des procédés de leurs confrères dans le sacerdoce et d'en faire leur profit, d'autant plus qu'une Introduction explique la méthode et que des Remarques sur chaque leçon légitiment les explications proposées. J. Salsmans, s. i.

P. Boumard. **Formation de l'enfant par le catéchisme.** 1re série. Paris, P. Lethielleux, 1927, (12×19 cm.), vi-200 p. Prix : 8 fr.

L'auteur s'est pénétré des vues de Mgr Dupanloup sur l'importance de la bonne organisation de l'enseignement religieux et des fruits qu'on en peut attendre. Il s'appuie volontiers sur l'ouvrage du grand évêque : « L'Œuvre par excellence ou Entretiens sur le Catéchisme », et la méthode qu'il préconise est celle de Saint Sulpice.

Cette première série de considérations nous donne la théorie. Dans deux autres volumes, l'auteur nous offrira, en des tableaux synoptiques, des plans d'instructions adaptées aux différents catéchismes : petit catéchisme (préparatoire à la première communion), catéchisme de Communion solennelle, catéchisme de Persévérance.

Ce qu'il y a de plus intéressant, de très intéressant dans ce premier volume, c'est la partie intitulée : *Le Pré-Catéchisme*, c'est-à-dire l'enseignement de la religion dans la famille, par la mère, avant l'âge de l'école. Les mères chrétiennes y trouveront dans l'exposé clair et simple des grandes vérités, dans les questionnaires qui suivent et résument chaque exposé, un précieux secours.

Dans la seconde partie, qui traite du catéchisme à l'école et à la paroisse, tous ceux qui sont chargés de par leur fonction de l'enseignement religieux ou qui assument volontairement cette tâche si méritoire, pourront glaner maint avis, maint détail technique, dont ils pourront faire profit tant pour les instructions proprement dites que pour l'organisation des retraites et des solennités de la Communion solennelle et de la Confirmation.

Une disposition typographique heureuse rend la lecture et la consultation très faciles. E. Verwimp, s. i.

De Bonden van het H. Hart. Congres van Brugge, 18 Juli 1926. Verslagboek, Mechelen, Sekretariaat der Bonden van het H. Hart, Merodestraat, 52, 1926, (13×18 cm.), 155 p.

Des prêtres zélés demandent quel est *le moyen le plus sûr* pour fonder une « Ligue du Sacré-Cœur », capable de durer et de porter des fruits abondants. A la fin de ce petit livre, ils trouveront la réponse du P. Hardy, s. i. L'auteur enseigne la préparation ou préliminaires de la fondation, la fondation elle-même et la mise en pratique. Cette méthode, employée

depuis des années, a donné les meilleurs résultats et, pour s'en être écartés, certains ont vu leurs efforts échouer.

Il faut remercier le Secrétariat des « Bonden » d'avoir livré au public les réflexions et les échanges de vues des participants du congrès de Bruges. Il y a là un véritable traité d'apostolat, une méthode de zèle, basée sur la plus fine psychologie des masses et les besoins spéciaux de l'heure présente.

A lire ces rapports, on est émerveillé de voir le bien immense accompli par ces « Ligues » et l'on en vient à souhaiter que toutes les paroisses en possèdent. « Ces Ligues, dit S. E. le Cardinal Van Roey, si utiles pour la vie spirituelle de nos paroisses, ne sauraient être suffisamment encouragées ».

G. Lecocq, s. i.

S. Bélanger (curé de Saint-Michel de Bellechasse, Canada). **Pour les petits et les grands** (catéchisme canadien), édition belge, Dossiers de l'Action catholique, Février-mars 1927.

Nous sommes heureux de signaler l'édition belge d'un petit catéchisme canadien dont nous avons cité naguère (N. R. Th., 1925, p. 6 6) une leçon ntière. Il a rendu déjà, semble-t-il, de remarquables services dans cet art si difficile d'enseigner les éléments de la religion. Son langage est simple et concret, sa piété très communicative. De plus, il met bien en relief le caractère de *science pour la vie* que doit revêtir l'enseignement religieux. Il suggère des vues profondes sur les réalités chrétiennes et en donne toujours les conclusions sous forme de réflexions pratiques, de « mots du cœur » ou de résolutions généreuses. Les termes théologiques en sont bannis autant que possible et, quand il faut les employer, ils sont toujours expliqués par des mots concrets que tout le monde comprend. A côté du catéchisme diocésain, la lecture d'un pareil exposé pourra être d'un secours précieux aux maîtres chargés de l'instruction religieuse pour adapter leur enseignement non seulement aux enfants, mais à tant d'adultes dont l'ignorance religieuse est presque complète. Ce cas, hélas, est plus fréquent qu'on ne le pense, surtout dans notre pays noir, Qu'on mette dès lors entre les mains de ces pauvres gens — et la chose a déjà été tentée avec succès — un formulaire attrayant où ne se rencontre aucune expression, aucune tournure que ne comprenne l intelligence la plus illettrée et la plus étrangère aux choses de la religion ; et les résultats ne se feront pas attendre.

G. Lebacqz, s. i.

J. Burret. **L'Éducation religieuse de l'enfant.** Préface de Mgr Lavallée, recteur des Facultés Catholiques de Lyon. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1926, (12×19 cm.), xi-188 p. Prix : 6 francs.

Le sujet traité dans cet ouvrage est une des parties de la pédagogie sur laquelle il est très malaisé de projeter un peu de lumière. Les

auxquelles il s'agit d'initier l'enfant sont, en effet, des plus transcendantes : Dieu, l'âme, la conscience. Elles sont en même temps les plus éloignées de la sphère où il se meut si naturellement : l'univers extérieur.

Mais l'éducation est avant tout une œuvre de sincérité.

Sincérité et loyauté de la part des parents, parce que l'éducation est une influence de la vie morale du père et de la mère sur celle de l'enfant. Dès lors, si l'exemple ne corrobore point le précepte, celui-ci est voué à un échec inévitable.

Sincérité aussi dans l'enfant, car des gestes mécaniques où son cœur n'est pour rien ne peuvent nullement servir à la formation de son âme.

En insistant sur cette double sincérité, Mlle Burret, riche de ses expériences personnelles et d'un sens pédagogique très affiné, montre la valeur réelle et l'importance de l'éducation religieuse.

On ne peut aussi qu'approuver sa défiance vis-à-vis des images et comparaisons trop matérielles que beaucoup d'éducateurs — hélas ! — sèment dans les jeunes cerveaux au risque de fausser leur tournure d'esprit et de leur fermer l'accès à la pure et simple vérité. P. S., s. I.

Joseph Arendt, s. I. **La nature, l'organisation et le programme des syndicats ouvriers chrétiens.** (Les archives du Manuel social, publiées sous la direction des PP. A. Vermeersch et Muller, s. I.). Paris, Action Populaire; Bruxelles, Dewit; Louvain, Uystpruyst, 1926, 323 p.

L'ouvrage du R. P. Arendt est un modèle en son genre. Manuel clair, ordonné, solide et en même temps suggestif, donnant à la fois les principes et les faits, indiquant les progrès à réaliser. Loin de n'être qu'une compilation de ce qui a été dit, il nous expose en outre la conception personnelle d'un homme averti, au courant à la fois de la théorie et de la pratique, soucieux de préparer l'avenir. La qualité maîtresse de ce manuel est la pondération alliée à la rigueur des conclusions. Au point de vue des lecteurs de la *Revue*, nous attirerions particulièrement l'attention sur le chap. V : « L'Église et les Syndicats ouvriers », surtout en son § 4 : « Le rôle du prêtre dans le mouvement syndical ». L'auteur y prend nettement position pour la théorie qui, seule, paraît conforme aux principes canoniques : « Le prêtre se borne à *encourager*, *avertir* ou *conseiller* les chefs syndicaux : ceux-ci décident et agissent » (p. 120) ; car le syndicat est une association laïque, soumise à l'autorité de l'Église en matière de foi ou de mœurs, mais qui, par ailleurs, est autonome (cf. p. 113). Il serait difficile aussi d'esquisser plus brièvement que ne le fait l'auteur (p. 126) une solution aussi complète du problème délicat des relations entre les syndicats ouvriers et les œuvres paroissiales.

Ce livre, croyons-nous, instruira tous ceux qui le liront, en éclairera un

grand nombre, et contribuera à dissiper bien des malentendus, à apaiser bien des préventions. Il fera œuvre éminemment chrétienne.

John Janssens, s. i.

R. Cocart. **Les annonces paroissiales pour 1928.** Paris, Editions Spes, (14×22 cm.) Prix : 4 frs.

Un livre d'une utilité toute pratique. C'est un registre spécial, donnant les indications liturgiques de chaque jour, et, disposées en regard du texte imprimé, des pages blanches en vue des annonces qui chaque dimanche doivent être faites du haut de la chaire.

Chan. E. Duplessy. **Le Catéchisme en problèmes.** Cours moyen : catéchisme de Communion solennelle. Paris, Téqui, 1927, (12×19 cm.), 306 p. Prix : 9 fr.

Des problèmes sur le catéchisme ! Vraie gageure qu'a exactement tenue le spirituel et ingénieux auteur de Matutinaud. Ces problèmes inspirés de la Bible, de l'Évangile, de l'histoire profane, de la géographie, éveilleront la curiosité des enfants et les aideront à acquérir des notions exactes de leur religion et de leurs devoirs, et à les graver dans leur mémoire. Les catéchistes trouveront dans ce livre un répertoire varié de questions qui captiveront leur jeune auditoire. L. Foucart, s. i.

L. Rouzic. **L'Église et le Mariage.** Paris, Lethielleux, (8×12 cm.), 252 p. Prix : 5 fr.

Ce petit livre est un résumé complet et clair de la législation canonique du mariage. Aux qualités d'ordre et de précision il joint l'art de faire comprendre au lecteur l'esprit qui anime l'Église dans l'élaboration de ses lois ; par quoi, la matière traitée dans ces pages devient onctueuse et le livre bienfaisant.

Les conseils très judicieux donnés çà et là, avec à propos et délicatesse, complètent très heureusement ce petit manuel pratique, qui mérite une place de choix dans la bibliothèque des prêtres chargés des ministères paroissiaux. F. Taymans, s. i.

PHILOSOPHIE

P. Gény. **Critica de cognitionis humanæ valore disquisitio.** Nova editio. Romae, Universitas Grégoriana, 1927, (15×23 cm.), xix - 415 p.

La mort tragique du P. Paul Gény, professeur à l'Université grégorienne, abattu par un insensé dans les rues de Rome, a interrompu une carrière philosophique déjà riche en fruits excellents, qui faisaient présager

une suite d'années plus fécondes encore. Esprit clair, formé aux disciplines mathématiques, penseur accueillant et sincère, prudent aussi, quelque peu tutioriste même, par un souci élevé de sa responsabilité professorale, l'auteur de ce cours était qualifié pour approfondir, dans la ligne thomiste traditionnelle, l'épistémologie coutumière des Scolastiques, et pour la rapprocher ainsi — discrètement — des problèmes vitaux de l'heure présente. On reconnaîtra volontiers, croyons-nous, l'entière probité de Leçons, où l'amour scrupuleux de la vérité pour elle-même prévient toute recherche indue d'originalité et tout vain étalage d'érudition. Ce détachement intellectuel, favorisé encore par l'intention principalement didactique de l'auteur, nous vaut un important manuel latin, peut-être moins personnel que sûr et solide, mais répondant davantage, par cela même, à sa destination scolaire. Conduira-t-il ses lecteurs, par delà la Logique scolastique, jusqu'à une appréciation exactement nuancée d'autres systèmes épistémologiques? Le P. Gény ne semble point avoir voulu cette extension ; il dresse bien un relevé topographique assez sommaire des positions ennemies ; mais les données comparatives qu'il fournit, si elles sont toujours de bon aloi, ne suffisent pas, nous semble-t-il, à faire pénétrer profondément dans l'esprit même des doctrines combattues. Lacune pardonnable dans un traité qui explore avant tout nos propres richesses, et nous convainc aisément qu'elles ne sont point méprisables.

J. Maréchal, s. i.

G. Philips, Maître en théologie. **La raison d'être du mal**, d'après S. Augustin. Dissertation présentée pour le grade de maître agrégé en théologie de l'université grégorienne de Rome. Louvain, Éditions du Museum Lessianum, 1927, (15 × 23 cm.), 241 p. Prix : 20 fr.

Le livre de M. Philips contient une analyse méthodique, consciencieuse et complète de la pensée d'A. sur le problème de l'existence du mal dans l'œuvre de Dieu. L'intérêt que présente le sentiment d'A. sur cette question est considérable : A. est une compétence en la matière ; sa vie durant, il batailla à ce sujet avec les Manichéens d'abord, les Pélagiens ensuite ; il est un converti d'une thèse contraire, à laquelle il resta attaché 9 ans durant ; la solution nouvelle qu'il adopta doit donc avoir bien des attraits, des garanties de vérité ; il est enfin un « génie » et il a marqué de sa puissante intelligence l'étude de cette question. C'est dire tout l'intérêt de l'exposé de M. Philips.

En un style au travers duquel on devine trop l'original latin, mais où les familiers d'A. retrouvent avec plaisir les manières de parler du saint, un peu comme en S. Bernard on retrouve l'Ecriture, l'auteur expose avec clarté et méthode les idées d'A. sur le mal dans la nature, la justification du libre arbitre de l'homme, la permission par Dieu du péché originel et

actuel, la peine éternelle.... La documentation est complète ; on regrettera pourtant que l'auteur, trop modeste, n'ait pas essayé une synthèse critique de la pensée du saint sur la matière étudiée. R. Boigelot, s. i.

A. Diès. **Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire.** I. Les voisinages. Socrate. — II. Les dialogues. Esquisses doctrinales. — Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne, 1927, (14×23 cm.), xii-243 et 246-615 p. Prix : 36 fr.; 40 fr. franco.

Dans ces deux volumes, l'auteur a rassemblé divers articles, comptes-rendus, analyses, publiés précédemment dans différentes revues. Malgré le caractère occasionnel de chacune de ces pièces, l'ordre dans lequel elles ont été groupées assure à l'ouvrage une réelle unité. Nous y trouvons « le tableau des variations ou des progrès de la critique à propos des grands problèmes de la philosophie platonicienne ou pré-platonicienne ; le rôle des savants et particulièrement des médecins dans la formation de la terminologie et même de la méthode et de l'esprit philosophique ;... les rapports de la pensée proprement philosophique avec les mouvements religieux que l'on couvre du nom général d'Orphisme, ou bien avec ses rivales dans l'éducation de la jeunesse, la rhétorique et la sophistique ; la personnalité de Socrate, son rôle, sa doctrine...; enfin, les dialogues de Platon et les questions de chronologie ou d'exégèse qui ont le plus occupé, à leur propos, la critique récente » (p. viii).

Voilà qui est de nature à intéresser non seulement les humanistes et les historiens de la philosophie, mais tous les gens cultivés, que ne laisse pas indifférents l'histoire de la pensée humaine et des méthodes scientifiques, tous ceux qui désirent connaître mieux ce philosophe incomparable qu'est Platon.

Quant aux esprits que séduisent les idées plus que la critique, ils goûteront un vif plaisir à lire ces études très profondes, sur lesquelles se termine l'ouvrage : 1. La transposition platonicienne; 2. L'idée de la science dans Platon; 3. Le Dieu de Platon ; 4. La religion de Platon.

A. Grégoire, s. i.

L. Dimier. **La vie raisonnable de Descartes.** Collection : Le roman des grandes existences, vol. 5. Paris, Plon, (12×19 cm.), 281 p. Prix : 15 fr.

« Il y a, dans la grande édition des œuvres de Descartes, une vie du philosophe, écrite par M. Adam, mais qui est moins une histoire qu'une notice ; et, dans la collection des grands écrivains de Hachette, M. Fouillée a donné un *Descartes* où l'exposé du système l'emporte en étendue sur la biographie ». Il nous manquait une *vie* de Descartes. C'est cette lacune que M. Dimier veut combler. Il s'attache donc aux événements plus qu'aux

idées. Celles-ci, d'ailleurs, ne sont pas omises; elles ne pouvaient l'être, sous peine de mutiler le sujet; et même, elles se comprennent mieux dans leur contexte historique.

M. Dimier interprète certaines thèses cartésiennes autrement qu'on ne le fait généralement; selon lui, l'« intuitus mentis » n'est autre chose que la lumière naturelle des scholastiques; saint Thomas aurait admis les « idées innées » de Descartes, car, chez celui-ci, il n'est question que d'une *disposition* innée à les produire.

Au cours de son travail, l'auteur ne manque pas de relever et de réfuter certaines assertions, qui, pour fausses qu'elles soient, n'en sont pas moins répétées par divers historiens et critiques, celle, par exemple, qui tend à faire de Descartes un indifférent en matière religieuse, ou encore, que le philosophe aurait dû quitter la France pour fuir la persécution à laquelle l'exposaient ses idées.

On regrette seulement que l'admiration de M. Dimier pour son héros lui voile, pour ainsi dire, les points faibles du système de Descartes, et par là même, le rende injuste pour d'autres philosophies. A. Grégoire, s. i.

Dr Suzanne Hampe. **Der Begriff der Tat bei Meister Eckehart. Eine philosophie-geschichtliche Untersuchung.** Weimar, Herman Böhlaus, 1926, (16×24 cm.), 92 p. Prix : 4.50 Mk.

On ne sera pas tenté de contester à ce travail le mérite de l'originalité; l'esprit qui l'inspire et la thèse formelle qu'il défend en font une nouveauté dans le domaine de l'exégèse Eckhartienne. Le Dr S. Hampe croit pouvoir emprunter à l'Idéalisme Fichtéen sa notion de l'action (Tathandlung), dans sa valeur la plus haute, religieuse et morale, pour interpréter à sa lumière l'enseignement mystique du maître de Hochheim. Contrairement à une opinion fort répandue et partagée par des hommes de la valeur de Ph. Strauch, E. ne serait pas un apôtre de la « *Vita contemplativa* » mais de *l'action* vigoureuse et en cela précisément il serait allemand. Pour l'auteur, en effet, « mystique allemande » et « mystique de l'action » (der Tat) sont deux concepts qui se recouvrent exactement (p. 14). Est orientale la mystique passive de la contemplation; est germanique, au contraire, la mystique de l'action, d'une action dont le principe est la conscience du sujet. Ce n'est pas par la contemplation ou l'absorption paisible de l'esprit que celui-ci rejoint l'Unité première, c'est par l'action. C'est là, déclare l'auteur, que gît le principe de la pensée allemande ainsi que sa différence avec la culture romane (p. 11). La thèse a au moins le mérite de la netteté; on lui reprochera sans doute de simplifier outre mesure les problèmes et de faire bon marché des nuances. Or, on sait leur prix dans le domaine effroyablement complexe des influences et des interactions historiques. Retrouver chez un moine Dominicain du xive siècle la « bonne volonté » Kantienne, définie par le formalisme éthique, fonction lui-même de la

fameuse « autonomie » et, chez un péripatéticien réaliste, une notion de l'action tout imprégnée de ce subjectivisme idéaliste qui, depuis Descartes, inspire la philosophie européenne, paraîtra, sinon une gageure, du moins une conclusion appuyée sur des ressemblances plus superficielles que profondes. Aussi la valeur durable du travail du Dr H. consistera-t-elle sans doute, dans l'analyse consciencieuse qu'il fait de la notion Eckhartienne de l'action, en se guidant constamment sur les textes où il sépare, dans la mesure du possible, la pensée certainement authentique d'E. de ce qui n'est que reproduction due à quelque auditeur, ou produit, plus suspect encore, de la tradition orale. Les textes cités le sont d'après Pfeifer avec indication de la page et de la ligne; les rares textes en haut-allemand moderne sont empruntés aux traductions de Büttner ou de Joseph Bernhart. Un tableau répartit tous les textes cités en trois classes selon la valeur décroissante d'authenticité.

Au total, ce travail est intéressant et instructif. Il rendra service même à ceux qui n'en accepteront pas les conclusions principales. *L'auteur se doit à lui-même d'étudier beaucoup plus qu'il ne l'a fait la philosophie scolastique et les doctrines traditionnelles de la spiritualité catholique, s'il veut atteindre le véritable Eckhart.* Il se flatte, selon nous, quand il veut que la mystique de l'action soit spécifiquement germanique. La lecture de Sainte Thérèse, celle même de Saint François de Sales qui connaît une « extase de l'action » le détromperaient certainement. Il pense en protestant lorsqu'il estime que les mystiques catholiques, j'entends les orthodoxes, attachent aux ravissements le prix qu'il croit. Qu'il lise saint Jean de la Croix et il sera édifié. Rapprocher le Thomiste Eckhart du poète Rainer Maria Rilke, c'est commettre un contresens religieux qui ne s'explique sans doute que par l'élasticité vraiment indéfinie du mot : Mystique. Toute la religion de Rilke n'est que dilettantisme esthétique. Rudolf Kassner a raison lorsqu'il écrit : « Rilkes Askese war nicht die der Welt des Geistes, auch sie sollte auch Genuss sein ». (Frankfurter Zeitung. N. 11, 6 Januar, 1927). François Jansen, s. i.

F. Mentré. **Pour qu'on lise Cournot.** Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne, 1927, (14×23 cm.), viii-244 p. Prix : 20 frs.

L'auteur ne prétend pas nous donner une vue d'ensemble de l'œuvre philosophique de Cournot. Aussi bien cette pensée est-elle trop touffue, trop peu systématique, pour pouvoir être résumée. M. Mentré veut plutôt persuader à son lecteur que l'étude du savant-philosophe présente un réel intérêt, même de nos jours. Dans ce but, il lui fait part des résultats de ses recherches personnelles sur certains sujets, auxquels Cournot a attaché plus d'importance, tels la définition du hasard, la place de l'histoire dans les connaissances humaines, les rapports entre la religion et la science.

C'est sans doute ce chapitre qui intéressera le plus les lecteurs de cette Revue. Il faut se rappeler que « Cournot écrivit ses ouvrages philosophiques durant une période où le duel entre la religion et la science fut plus aigu que jamais, et devint vraiment tragique ». Sans doute, nombre d'idées de Cournot à ce sujet sont contestables ; et M. Mentré, malgré son admiration pour lui, ne manque pas de le critiquer et de juger que « dans les termes mêmes où Cournot l'a posé, le problème ne comporte pas de solution satisfaisante ». On ne peut cependant voir, sans sympathie, ce savant défendre sa foi contre sa science même. A. Grégoire, s. i.

H. Collin. **Manuel de Philosophie Thomiste.** T. II. Critériologie. Méthodologie. Morale. Théologie naturelle. Tables générales. Paris, Téqui, 1927, (14×23 cm.), 476 p. Prix : 25 frs.

Ce second volume nous semble mériter les mêmes éloges que le premier : il est toujours aussi manuel, aussi thomiste, aussi adapté à sa destination. *Aussi manuel*, c'est-à-dire aussi pratique : l'exposé méthodique, clair, solide et concis des thèses essentielles du Thomisme, mises en regard des théories modernes, les divers index, index des noms propres et des expressions latines, table analytique générale, en font un excellent instrument de travail. Pour ces raisons, nous l'estimons *bien adapté à sa destination :* faciliter la formation, forcément un peu hâtive, des étudiants en philosophie et lettres. Des thèses comme la réfutation du socialisme (p. 229) et du libéralisme (p. 374) en rendraient d'ailleurs la lecture utile à bien d'autres.

L'auteur est toujours aussi *franchement thomiste :* ce n'est pas lui qu'on accusera d'éclectisme, cet écueil de tant de manuels. A ce point de vue, Morale et Critériologie nous semblent particulièrement bien composées. Peut-être souhaiterait-on cependant pour la première, même dans un manuel, plus de développement à d'importantes questions comme celles du mensonge et du suicide ; quant à la Critériologie, d'ailleurs justement louée par bien des compétences, ne pourrait-on se demander, entre autres détails, s'il est juste de vouloir interpréter les formes kantiennes de la connaissance en fonction du sens scolastique de la représentation? Cette affirmation est du reste plutôt latente ici, mais développée dans le premier volume auquel on renvoie.

Réserve faite touchant l'interprétation parfois plus « traditionnelle » peut-être qu'exacte de certaines théories de l'adversaire, ce manuel se distingue par des qualités sérieuses ; il nous paraît appelé à rendre de grands services. P. P. S.

A. Gemelli, o. f. m. **Il mio contributo alla filosofia neoscolastica.** Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Serie prima : Scienze filosofiche, vol. VIII. Milano,

Società « Vita e Pensiero », 1926, (17×25 cm.), 84 p. Prix : 5 lires.

Dans ce retour sur le passé, le R. P. Gemelli expose avec chaleur et même avec complaisance les origines du mouvement néo-scolastique italien, et nous en signale les conquêtes, déjà considérables à ses yeux. Ce courant de pensée dérive du R. P. G. lui-même et c'est pourquoi celui-ci, pour en expliquer la genèse, se contente de tracer la courbe de sa propre évolution intellectuelle. Il nous montre donc comment à partir du positivisme, à travers l'idéalisme italien et ensuite le modernisme, il fut amené à chercher dans la scolastique ancienne les principes d'une philosophie vivante, capable de s'assimiler les résultats incontestables de la pensée moderne dans les domaines de la science, de la philosophie et de l'histoire. Ce programme large et généreux s'oppose nettement à certains essais actuels d'une résurrection d'un thomisme littéral. Mais a-t-on déjà marché dans la voie de sa réalisation ? A tout le moins le R. P. G. est-il fermement convaincu que son école de l'Université du Sacré-Cœur, toute « frémissante de vie » apportera dans un avenir prochain une contribution décisive à cette grande tâche. L. Malevez, s. i.

ASCÉTISME

A. Tanquerey et J. Gautier. **Abrégé de théologie ascétique et mystique.** Paris-Tournai, Desclée, 1927, (11×18 cm.), xx-632 p. Prix : broché 8 fr. 50, maj. temp. 40 %.

De son excellent Précis de théologie ascétique et mystique, M. Tanquerey a voulu faire un abrégé plus accessible aux simples fidèles. Il a donc élagué les paragraphes spécialement destinés aux prêtres, les conseils appropriés à la perfection religieuse. Quelques explications supplémentaires élucident certains points de doctrine ou de conduite pratique.

Clarté, sagesse, piété profonde et communicative : toutes les qualités estimables qui ont valu aux ouvrages de M. Tanquerey de si heureux succès, recommandent éloquemment le présent volume. L. Peeters, s. i.

A. Pottier, s. i. **Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps.** Essai de théologie mystique comparée. Tome i. Paris, Téqui, 1927, 434 p. Prix : 20 frs.

Dans l'intention louable d'exalter le P. Louis Lallemant, d'aucuns en font un chef d'école et le placent à la tête d'une « avant-garde mystique » de la Compagnie de Jésus. Le P. Pottier n'a pas de peine à montrer que l'éminent fils de S. Ignace est l'héritier légitime de son Bienheureux Père, en plein accord avec les spirituels de son temps. Ce culte de la tradition,

est le meilleur titre de gloire du maître qui a formé des apôtres et des mystiques comme Jean Rigoleuc, Julien Maunoir, Vincent Huby, Jean-Joseph Surin.

Nous attendons avec confiance la suite de cette publication. Elle contribuera puissamment à dissiper les préjugés qui voilent encore à bien des regards la haute portée des Exercices et le secret de l'Ars Ignatiana.

L. Peeters, s. i.

Institut des Clercs de Saint Viateur (dans la Collection : *Les Ordres religieux*). Paris, Letouzey et Ané, 1927. — In-12 (illustré) de 157 pages.

En 1922, nous annoncions ici même (p. 446 s.) une vie très détaillée du vénéré P. Louis Querbes, fondateur des Clercs de saint Viateur, et nous exprimions le vœu qu'une édition abrégée en fût donnée, plus apte à atteindre un large public. Ce vœu est mieux que réalisé par le petit volume paru dans la Collection : *Les Ordres religieux*, de Letouzey et Ané.

Une première partie, la plus développée, résume la carrière du Fondateur et les destinées de son œuvre tant qu'il y présida. Une seconde continue l'histoire de l'Institut depuis lors (1859) jusqu'à nos jours.

Le quatrième chapitre de la première partie explique la nature et l'organisation de la Congrégation. Elle comprend deux classes de religieux, liés d'ailleurs par les mêmes règles : les *Catéchistes*, destinés à l'enseignement de la jeunesse et au service des autels ; les *Aides-temporels* adonnés au travail des mains. Elle a aussi quelques prêtres auxquels sont réservées certaines charges, notamment celle de Supérieur Général et celle de Vicaire de l'Institut.

Puisse le substantiel volume (illustré de nombreuses photographies, l'une du Fondateur, les autres des principaux établissements dans les deux mondes) attirer à la très méritante Famille religieuse les concours dont elle a besoin pour son œuvre de plus en plus importante et surtout lui amener de nombreuses et ferventes vocations ! Jean Calès, s. i.

Bremond (J.). **Les Pères du désert.** Les Moralistes Chrétiens (Textes et commentaires). Introduction par Henri Bremond. Paris, Lecoffre-Gabalda, s. d., (12 × 19 cm.), I. lix-263 p. II. 319 p. Prix : 30 fr. les 2 volumes.

Heureuse idée, de nous remettre sous les yeux la doctrine des Pères du désert ! Car nous les connaissons bien peu. Pourtant ils possédaient déjà tous les principes de l'ascèse, énoncés sans doute avec moins de précision technique, mais aussi pratiquement possédés qu'aujourd'hui. Ces grands ascètes ont même pas mal d'avantages sur plus d'un moderne : pas de littérature, pas de préjugés d'école, pas de sentiments frelatés ; et encore, impossible de séparer leur enseignement de leur propre vie. C'est un repos,

une distraction en même temps qu'une leçon. Que le lecteur n'omette pas l'introduction, car, si d'aventure, il hésitait, elle le décidera : le moyen de ne pas aimer, de ne pas désirer connaître de près ces hommes qu'on nous dépeint de façon si charmante ? C. SEVRAIN, S. I.

G. ARNOLDI et MATH. HEUSER. **Nachtgedanken des hl. Augustinus, aus dem Italienischen ubersetzt.** Trier, Paulinus-Druckerei, 1927, (10×19 cm.), 238 p. Prix : Mk 3,20.

Vers 1840, l'évêque de Trêves G. Arnoldi et son ami le curé Mathias Heuser publièrent conjointement une version allemande d'un ouvrage italien intitulé « Méditations nocturnes de Saint Augustin ». Il consistait en extraits des divers ouvrages du grand Docteur reproduisant à peu près tous les grands thèmes de sa pensée et les notes dominantes de sa psychologie : amour de Dieu, amour filial et maternel, grâce, gouvernement divin dans la nature et dans la surnature, sagesse et erreur humaine, patrie céleste et ravissement en Dieu, etc. La traduction connut six éditions trévoises. Le texte ayant cessé en 1874 d'être propriété privée, l'éditeur Manz de Ratisbonne en donna dix éditions nouvelles : 22000 exemplaires furent placés. C'est la 10e édition Manz (1923) que Karl Kammer a revue du point de vue de l'expression et adaptée aux formes du langage actuel. Il y a ajouté de brèves notes, expliquant les noms propres ainsi que de courtes biographies des deux traducteurs et de saint Augustin lui-même. A cette réadaptation d'un écrit spirituel excellent, la « Paulinus Druckerei » a donné une forme extérieure des plus élégantes.

F. JANSEN, S. I.

HODGSON (G. E.). **The sanity of mysticism. A Study of Richard Rolle.** London, The faith press, 1926, (12×19 cm.), 227 p.

Richard Rolle, l'ermite de Hampole († 1349), est peu connu des lecteurs de langue française — même de ceux qui font profession d'écrire l'histoire de la mystique. Il est cependant le chef de ligne d'une série de mystiques qui illustrèrent l'Angleterre du XIVe siècle et dont les œuvres méritent bien d'être comparées à celle de nos auteurs continentaux, Eckart, Seuse, Tauler, Ruysbroeck.

Depuis plusieurs années — avec beaucoup de zèle et d'érudition — Miss Geraldine E. Hodgson, s'est appliquée à étudier la pittoresque figure de l'ermite de Hampole. Elle a publié plusieurs des œuvres de Richard Rolle (The form of Perfect Living, Minor Works of Richard Rolle etc.). Elle nous donne aujourd'hui une esquisse biographique de l'auteur anglais et s'essaie à le replacer dans le temps où il a vécu. Malheureusement nous avons peu de renseignements sur la vie de l'ermite de Hampole ; mais les quelques épisodes qui sont parvenus jusqu'à nous

suffisent à mettre en relief son tempérament original. — Souhaitons que Miss Hodgson nous donne bientôt, comme elle le médite, le commentaire des Psaumes de Richard Rolle ! L. Denis, s. i.

L'amour du Cœur de Jésus, contemplé avec les saints et les mystiques de l'Ordre Bénédictin. Textes recueillis et traduits par les Moniales de Ste Croix de Poitiers. Maredsous (Belgique), Abbaye de Maredsous, 1927, (12×19 cm.), XVI-231 p. Prix : 10 fr.

Depuis huit siècles environ, la dévotion au Sacré-Cœur fleurit dans l'ordre de saint Benoit Après l'ouvrage bien connu de Dom Berlière, voici une anthologie offrant au public les plus belles pages des œuvres des saints et des mystiques bénédictins. Groupés judicieusement autour des invocations des litanies du S.-C., ces extraits en constituent un commentaire original. L'idée de réparation reste, il est vrai, un peu dans l'ombre, et dans ces extraits, ce qui fuse de partout, ce sont des élans d'adoration et d'admiration, d'allégresse et de reconnaissance. Au contact des Gertrude et des Mechtilde, des Mère Deleloë et des Louis de Blois, dans l'atmosphère de l'amour serein du Christ à jamais heureux, les âmes ferventes aspireront à aimer sans cesse davantage le Sacré-Cœur. G. M. s. i.

Morice (H). **L'âme de Jésus. Etude sur le caractère du Christ.** Avignon, Aubanel frères, (14×22 cm.), X-390 p. Prix : 15 fr. broché.

Plutôt qu'une étude sur le caractère du Christ, le livre de M. M. est un traité d'ascèse dont le centre est Jésus. La lecture en est un peu ardue, tous les chapitres se développant d'après les procédés classiques de la composition : la vie n'y paraît plus assez ; trop de citations de vers aussi parfois peu remarquables.

Sans nous donner des vues vraiment neuves, cet ouvrage a le grand mérite de rassembler ce qui était dispersé, et de nous faire par là prendre mieux conscience de la physionomie morale du Seigneur Jésus. C'est pourquoi nous le croyons fort utile aux âmes. Nous souhaiterions seulement, avec moins d'à-côtés, quelque chose de plus puissant, plus nerveux et plus original. C. Sevrain.

Morice (H). **Pour vivre en Beauté.** Paris, Pierre Téqui, 1927, (12 × 19 cm.), 200 p. Prix : 6 fr.

Ensemble de lettres sur les problèmes moraux qui intéressent l'adolescence. D'un style alerte et vivant, elles montrent une grande connaissance psychologique de l'enfant et du jeune homme. Nul doute que ceux-ci se reconnaîtront dans le portrait que trace d'eux la plume tour à tour enjouée et sérieuse de M. Morice. Ajoutons que bien des prêtres

et des directeurs d'œuvres trouveront là de quoi alimenter leurs causeries intimes. Ce dernier ouvrage de M. le chanoine Morice est digne de ses nombreux prédécesseurs. J. M. DE BUCK.

O. HOPLAN, O. CAP. **Der Kreuzweg des Kranken.** Freiburg-i-B., Herder, 1927, (12×17 cm.), x-340 p. Prix : 4 Mk.

Un Chemin de la Croix en 340 pages, le fait n'est pas banal. Mais c'est le chemin de la Croix du malade, et l'auteur l'offre à sa méditation. Le P. H. est un malade lui-même, et c'est le fruit de sa longue et douloureuse expérience qu'il offre à ses frères malades ; il est fils de S. François, et c'est avec toute la fraîcheur et la naïveté — efficiamini sicut parvuli — de la piété franciscaine qu'il écrit ces pages. Si au premier contact elles semblent un peu trop personnelles, l'impression, causée sans doute par le nouveau du genre, s'efface bien vite et on est captivé par le charme de cette piété réconfortante et solide. Nous ne pouvons que chaudement conseiller la méditation de l'ouvrage du P. H. aux malades et aux bien-portants. L. HONORÉ, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

G. HOORNAERT, S. I. *Vos lectures.* Quatrième édition. 8e mille. Éditions « Verbe et Lumière », 79, Chaussée de Haecht, Bruxelles, (19×12 cm.), 64 p.

Du problème de nos lectures, — elles en sont un et d'une fréquence et d'une universalité qui vont croissant — le P. Hoornaert traite avec un bon sens parfait, joint à beaucoup de finesse psychologique. Il dénonce le sophisme courant, précise la notion un peu floue de « mauvais livre », prodigue les sages conseils et donne quelques renseignements très pratiques sur la loi de l'Index... le tout dans la langue alerte, pittoresque, concrète qu'on lui connaît. Dirai-je qu'elle grave l'idée ou qu'elle en accélère la force propulsive ? En tout cas, livre d'un apôtre servi par un lettré. Il y a jouissance et profit à le lire. François JANSEN, S. I.

Saint Alphonse DE LIGUORI. *Conformité à la volonté de Dieu.* Opuscules ascétiques de saint Alphonse. Esschen, Imprimerie saint Alphonse, 1927, (11×15 cm.), 78 p. Prix : 2 fr.

Se sanctifier ! besogne ardue et compliquée ! Non pas ; il suffit de donner notre volonté à Dieu et de faire nôtre la sienne, dans toute notre vie, dans nos peines comme dans nos joies, toujours, jusqu'à la mort ; c'est là le sommet de la perfection. Cela demande du travail, mais ce travail, dès ici-bas, obtient sa récompense. Cet opuscule est court, substantiel, convaincant, pratique. C'est ce qui en fait le charme. G. M.

Dr Paul Wilhem VON KEPPLER. *Wasser aus dem Felsen. Neue Folge der Homilien und Predigten von... Erster Band.* Freiburg-in-Breisgau, Herder, 1927, (13×19 cm.), VIII-380 p. Prix : Mk 4,40 ; Relié : Mk 6.

Voici une bonne partie des dernières œuvres de l'évêque de Rottenburg,

presque toutes postérieures à 1921 : lettres pastorales, sermons sur la Passion de Notre-Seigneur, allocutions de circonstance, discours, etc. On a eu raison de ne rien laisser perdre de cette éloquence vraiment apostolique, où l'originalité de la forme se joint à la hauteur des pensées. Les qualités qui caractérisent le talent oratoire de Mgr von Keppler sont d'ailleurs assez connues. J. SALSMANS, S. I.

Saint François d'Assise et les Fioretti d'après Ozanam. Avec la notice du P. Lacordaire sur Ozanam. Préface de l'Abbé F. Klein. Illustrations de M. Lavergne. Collection « Des fleurs et des fruits », Paris, Éditions Spes, 1927, (14×23 cm.), 258 p. Prix : 10 fr.

« Des fleurs et des fruits », tel est le titre d'une collection nouvelle pour les jeunes, dirigée par M. l'Abbé F. Klein. Elle comprend deux séries, la première destinée aux enfants, la seconde aux adolescents; celle-ci s'ouvre par ce volume consacré à saint François d'Assise, et fait d'extraits de la belle œuvre d'Ozanam : « *Les poètes franciscains* »; la notice de Lacordaire sur son ami Ozanam est reproduite au début. Ouvrage excellent et qui fait bien augurer de la collection qu'il introduit.

P. DE SALINIS, S. I. *Marins et Missionnaires. Conquête de la Nouvelle-Calédonie, 1843-1853.* Paris, Téqui, 1927, (16×25 cm.), 296 p. Prix : 20 fr.

« Page d'histoire » témoignant de la ténacité admirable des Missionnaires aux prises avec les difficultés particulièrement graves de l'apostolat naissant en Nouvelle-Calédonie. A peine pourrait-on signaler de-ci de-là une trop grande richesse de détails, donnant quelque peu l'impresion de longueurs. On sait gré à l'auteur, missionnaire lui-même, du ton nettement apostolique qui caractérise maintes pages de son intéressant récit.
J. G.

L. RIMBAUT. *Outre-Tombe.* Nouvelle Édition. Paris, Téqui, 1927, (9×14 cm.), 170 p. Prix : 3,50 fr.

Sur le sujet mystérieux du Purgatoire, l'auteur nous donne un ouvrage clair, sérieux, de lecture agréable. Livre de douleur et de paix; il nous fait voir ces pauvres âmes souffrantes et suppliantes à la fois, purifiées par le « sacrement du feu », heureuses néanmoins de souffrir, puisque leur souffrance avance l'instant de leur rencontre avec Dieu. P. M.

Z. SCHAPIRA. *Die Bibel als Ariadnefaden im Labyrinthe der Sprachen.* Tel-Aviv (Palestine), Schapira, 1927, (15×22 cm.), XVIII-136 p.

Un nouvel effort pour retrouver la langue primitive de l'humanité par la voie de l'hébreu! Beaucoup d'érudition, peu de sens critique. J. L.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

L'autel chrétien

« L'autel est, pour les catholiques, le centre liturgique de la maison de Dieu ; le foyer de toutes les actions cultuelles qui s'y accomplissent ; l'endroit où se renouvelle sans cesse le sacrifice non sanglant de la Nouvelle Alliance ; la table d'où le prêtre de Jésus-Christ porte en nourriture aux croyants le pain de vie consacré dans le divin sacrifice ».

Ainsi s'exprime le R. P. Braun, S. I., au début du second des deux volumes qu'il a publiés récemment sur l'autel chrétien. Ils nous ont paru dignes de retenir tout spécialement l'attention des lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* et capables d'augmenter, en l'éclairant, la piété des prêtres et des fidèles (1).

Le P. Braun employa le meilleur de son activité à des travaux historiques sur la liturgie et l'archéologie chrétienne. Trois de ses ouvrages ont pour objet les églises que les jésuites construisirent en Allemagne, en Espagne et en Belgique. Trois autres sont consacrés à la paramentique, c'est-à-dire à la connaissance des vêtements portés par les ministres de l'Église dans les cérémonies. Ces études semblaient amener tout naturellement leur auteur à un travail aussi approfondi sur l'autel : le meuble sacré qui, dans nos temples, mérite la plus grande vénération, et dont l'évêque et le prêtre ne s'approchent que revêtus d'ornements liturgiques. A en juger par la masse de ces deux derniers volumes : près de 1.500 pages in-quarto ; par leurs illustrations : plus de 800 gravures sur papier couché, qui forment une collection documentaire unique et représentent toutes sortes d'autels, fixes ou portatifs, de voiles d'autels, de *ciboria* et de baldaquins d'autels, de tabernacles, de jubés et

(1) J. Braun, s. i., *Der christliche Altar*. 2 vol. 29×18 cm., xii-756 et xvi-704 pp., 371 illustrations hors texte. Munich, Alte Meister, Günther Koch et Cie, 1924. Relié 175 Mk, non relié 145 Mk.

surtout de rétables ; ces volumes doivent avoir coûté à leur auteur les recherches les plus longues et les voyages les plus multipliés ; il rappelle lui-même ses expéditions scientifiques en Allemagne, en Autriche, dans les pays du Nord, en Angleterre, en France, dans les Pays-Bas, en Espagne et en Italie. Mais aussi, aucun travail ne lui aura, sans doute, apporté autant de joie ; car aucun n'aborde un sujet plus élevé et aucun ne constitue au même point une œuvre complète. Celle-ci ne pourrait-elle pas s'intituler l'encyclopédie de l'autel chrétien?

On recule presque devant la simple énumération des catégories de sources qu'il a fallu inventorier et utiliser pour construire ce monument. Collections conciliaires et législation canonique ; *ordines*, rituels, pontificaux, sacramentaires et autres livres, en usage autrefois dans les cérémonies ; écrits des Pères et des historiens ecclésiastiques ; traités des liturgistes ; chroniques ou annales du moyen âge ; inventaires de reliques : voilà pour les sources littéraires ; miniatures et, en général, représentations d'autels et d'accessoires d'autels : voilà pour les sources figurées ; enfin et surtout, un riche matériel monumental conservé dans les églises et dans les musées. Pour les quatorze premiers siècles, l'auteur peut se vanter à bon droit d'avoir vu tout ce qui se rapporte à son sujet et, pour les suivants, de n'avoir rien négligé d'essentiel.

Si le grand texte ne mettait en vedette les lignes principales de l'exposé, on serait tenté d'accuser parfois celui-ci de tomber dans la minutie. Ainsi, des paragraphes spéciaux subdivisant le chapitre relatif à l'autel en forme de table (*Tischaltar*), passent successivement en revue les pierres d'autel avec une seule base ou soutien ; avec deux, trois ou quatre bases ; avec cinq bases ; avec un nombre supérieur de bases ; des autels s'appuyant au mur ou à une autre construction ; des autels reposant sur des soutiens ou des murs transversaux par rapport à la table ; des autels dont la pierre est supportée par des consoles. Encore a-t-il fallu

distinguer diverses spécialités pour certaines de ces catégories d'autels; ainsi, pour la première, le soutien unique rond ou polygonal; le soutien unique carré et en forme de cippe; le soutien unique fait d'un faisceau de colonnes; le soutien unique engagé dans un mur. La matière est d'ailleurs classée logiquement. Au premier volume nous est présenté l'autel lui-même, avec ses espèces: autels fixes et portatifs; avec ses formes: autel-table, caisse, bloc et sarcophage; avec ses parties: pierre et base; avec son sépulcre où se placent les reliques; enfin la symbolique de l'autel. Dans le second volume, il s'agit des ornements et des accessoires de l'autel: revêtements de soie, de métal et de bois; voiles d'autels et surtout voiles de carême; prédelles et degrés d'autels; *ciboria* et baldaquins; rétables; autels à reliques et autels du Saint-Sacrement; enfin clôtures d'autel.

Nous ne regrettons point les nomenclatures précédentes. Elles feront soupçonner au moins la richesse exceptionnelle de ces deux volumes. Elles démontreront également au lecteur l'impossibilité de résumer ceux-ci. Nous nous attacherons plutôt à retracer à grands traits l'histoire de l'autel chrétien telle qu'elle se dégage de ce magistral ouvrage (1).

L'autel chrétien aux trois premiers siècles.

L'historien Philostorge raconte sur le martyr Lucien d'Antioche († 312) un épisode fort touchant. Dans sa prison, la tyrannie de ses persécuteurs le tenait éloigné de toute église et de tout autel. Ses liens et ses plaies l'empêchaient même de se mouvoir. Alors, couché sur le dos, il offrit sur sa propre poitrine le sacrifice redoutable; il se communia et invita ses compagnons de captivité à participer à leur tour à l'oblation sainte. Ce sacrifice fut ainsi célébré dans la

(1) Il faut reconnaître que l'auteur eût pu éviter de multiples répétitions.

prison, remarque le narrateur, alors que le chœur sacré des chrétiens formait autour du martyr une sorte d'église et servait aussi à masquer aux yeux impies la scène auguste qui s'accomplissait (1).

Un contemporain de Philostorge, Théodoret de Cyr, nous livre un autre récit. Le fait, personnel, cette fois, à celui qui le raconte, est moins tragique et moins éloquent. Maris avait vécu en reclus pendant trente-sept années. L'évêque de Cyr le visitait parfois dans son étroite demeure. « Or, nous dit-il, pris depuis longtemps du désir de voir s'accomplir le sacrifice spirituel et mystique, Maris me demanda de célébrer en cet endroit même l'oblation divine. Je lui accordai avec plaisir cette faveur, et comme l'église n'était pas fort distante, j'y fis chercher les vases sacrés. Alors, me servant des mains de diacres en guise d'autel, j'offris le sacrifice mystique, divin et salutaire. Lui, transporté d'une volupté spirituelle, croyait contempler le ciel même » (2).

Des traits de ce genre sont rares dans l'histoire de l'Église. Ils appartiennent aussi à l'histoire de l'autel. N'y constatons-nous pas, d'une part, l'existence de ce lien indissoluble que les fidèles établirent, dès les origines, entre le sacrifice eucharistique et l'autel ; et, d'autre part, le caractère sacré qu'on reconnut aussitôt à celui-ci, à raison même de la valeur infinie de celui-là ? S'il arrive que le célébrant ne puisse disposer d'une table, comme le fit Jésus à la Cène, la poitrine d'un futur martyr, les mains d'un diacre ne seront pas indignes de la remplacer.

Au temps où écrivaient Théodoret de Cyr et Philostorge, les basiliques chrétiennes possédaient depuis longtemps un autel et le récit du premier de ces auteurs ecclésiastiques nous autorise à affirmer que l'autel de l'église où l'on alla chercher les vases sacrés pour l'évêque de Cyr, était un autel

(1) *Ecclesiastica historia*, II, 13. *P. G.*, t. LXV, col. 745.
(2) *Religiosa historia*, c. XX. *P. G.*, t. LXXXII, col. 1430.

fixe et non un autel portatif. Avait-on des autels fixes antérieurement au IVe siècle ?

Il nous reste très peu de détails sur l'autel pour la période qui précède la paix de l'Église. On montre à Rome, à Sainte-Pudentienne, quelques pièces de bois, à Saint-Jean de Latran, un autel mieux conservé, que la tradition met en rapport avec Saint-Pierre lui-même. Mais ces restes précieux ne peuvent pas se prévaloir d'une aussi haute antiquité. Deux peintures à fresque de la catacombe de Calliste font allusion, semble-t-il, au saint sacrifice. Elles nous présentent de petites tables rondes, montées sur trépied et facilement transportables. L'insécurité dans laquelle vivaient alors les chrétiens s'accommodait peu, en effet, d'autels fixes et pesants. Les fidèles connurent cependant, au IIIe siècle, de longues périodes de paix pendant lesquelles s'élevèrent certainement des églises. Ne se servirent-ils pas alors de tables à quatre coins et ne renoncèrent-ils pas à retirer l'autel du chœur après qu'on y avait célébré ? La présence dans les basiliques chrétiennes, dès le IVe siècle, d'autels fixes qui ressemblent fort aux nôtres et l'existence chez les Romains de l'époque impériale de tables à manger quadrangulaires, nous autorisent à conjecturer qu'il en fut ainsi. Il faut donc s'entendre quand on donne pour type d'autel, au temps des grandes persécutions, la table mobile et à trois pieds du cimetière officiel de la voie Appienne.

L'autel chrétien, figure du Christ.

En l'année 318, le futur confident de Constantin le Grand, Eusèbe de Césarée, prononça, pour la dédicace de l'église de Tyr, un discours qu'il a jugé bon de nous transcrire. C'est le plus ancien morceau de ce genre que nous possédions.

L'orateur sacré, après des développements pieux qui touchaient sans doute autrefois, en vient à décrire, d'une

façon fort générale, malheureusement, l'*atrium*, puis le vaissseau de l'édifice élevé par l'évêque, Paulin. « Quant à la salle de la basilique, il y employa des matériaux encore plus riches et précieux, et il fut dans la dépense d'une libéralité sans réserve. Maintenant, il me semble inutile de décrire la longueur et la largeur de l'édifice, sa beauté éclatante, sa grandeur qui dépasse ce qu'on peut dire, de raconter dans ce discours l'aspect brillant des travaux, leur élévation qui atteint les cieux et les cèdres précieux du Liban qui reposent dans le haut... Donc, après avoir ainsi achevé le temple, il l'orna de trônes fort élevés, pour l'honneur de ceux qui président, et en outre de bancs disposés avec ordre pour les gens du commun... Surtout, il établit au milieu l'autel des saints mystères, et pour qu'il ne fût pas accessible à la foule, il l'environna d'une barrière en bois réticulé, qui, vers le sommet, était travaillée avec un art achevé. Le pavé ne fut pas non plus négligé par lui ; il l'orna de marbre de toute beauté » (1).

Cette page présente au vif le contraste entre les temps anciens et les temps nouveaux, entre la période de l'Église persécutée et celle de l'Église triomphante. Les fidèles peuvent désormais paraître au grand jour. Leurs réunions n'ont plus à se cacher aux catacombes. Leurs temples ne seront plus à la merci des caprices d'un tyran. L'empereur lui-même et la famille impériale multiplient les largesses aux églises. Constantin le Grand construit, à Rome seule, les basiliques du Latran, de Saint-Pierre et de Saint-Paul, il accorde de généreux subsides à celles de Saint-Pierre et de Saint-Marcellin, sur la voie Lavicane, de Saint-Laurent, sur la voie Tiburtine, de Sainte-Agnès, sur la voie Nomentane. On doit à sa munificence bien d'autres églises encore : à Capoue,

(1) *Histoire ecclésiastique*, l. x, ch. iv, 42-45. Trad. Hemmer et Lejay, t. iii, pp. 109-111.

à Ostie, à Albano, pour l'Italie ; à Constantine, pour l'Afrique ; à Nicomédie, à Antioche, à Tyr, mais surtout à Constantinople, à Jérusalem, à Bethléem, pour l'Asie Mineure, la Syrie et la Palestine. L'Église connut-elle jamais, même à l'époque chantée par le poète

> Où Strasbourg et Cologne, Notre-Dame et Saint-Pierre,
> S'agenouillant au loin dans leurs robes de pierre,
> Sur l'orgue universel des peuples prosternés
> Entonnaient l'hosannah des peuples nouveau-nés.

l'Église connut-elle jamais chez les têtes couronnées et, sans doute aussi, chez les grandes familles de l'aristocratie déjà chrétiennes, une telle libéralité et, chez ses chefs, une telle fièvre de constructions sacrées ? « Ce furent dans les villes des fêtes de dédicaces, des consécrations d'oratoires nouvellement bâtis, des assemblées d'évêques tenues à cette occasion, des concours de populations lointaines venues de partout, des démonstrations de charité de peuple à peuple, une union des membres du corps du Christ pour former ensemble une seule harmonie » (1).

Un passage encore du discours d'Eusèbe mérite d'être rapporté ici.

« Le vénérable, le grand, l'unique autel, quel est-il sinon le Saint des Saints très pur (de l'âme), du prêtre commun à tous? Devant lui, se tient, à droite, le grand pontife de l'univers lui-même, Jésus, le seul engendré de Dieu ; par lui, l'encens de bonne odeur entre tous et les sacrifices non sanglants et immatériels, sont reçus avec un visage joyeux et les mains tendues, et envoyés au père du ciel et Dieu de l'univers » (2).

L'évêque de Césarée rapproche ici le Μονογενες θυσιαστήριον, l'autel unique, du Μονογενὴς τοῦ θεοῦ, du Fils unique

(1) Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, l. x, ch. iii, 1. Trad. citée, t. iii, p. 77. — (2) *Ibidem*, l. x, ch. iv, 68. Trad. citée, t. iii, p. 107.

de Dieu. Aucun symbolisme de l'autel ne remonte aussi haut que celui qui en fait le type, l'image de Jésus. L'auteur inconnu du *De Sacramentis* (Ve siècle) compare l'âme baptisée à un aigle, suivant ce texte : « Ta jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle » (ps. 102, 5). Les aigles doivent se grouper autour de l'autel, car Notre-Seigneur a dit que « là où est le corps, là seront les aigles » (Matt., XXIV, 28). Or « la forme du corps est l'autel, et le corps du Christ est dans l'autel ». Plus loin, invitant le néophyte à s'approcher de l'autel, il lui montre le Christ qui l'y attend et l'y appelle par les paroles du Cantique des Cantiques. Et il ajoute : « Car qu'est-ce que l'autel si ce n'est la forme du corps du Christ ? » (1)

Tous les liturgistes du moyen âge ont repris, développé et défendu à leur façon ce gracieux parallélisme. L'autel représente le Christ, car, dit Rupert de Deutz, de même que, dans le corps mystique, le Christ surpasse tous les membres en dignité et en honneur, ainsi l'autel, dans l'église matérielle (2) ; car, nous apprend le *Speculum de mysteriis ecclesiae*, aucune offrande ne peut être agréée par le Père que par l'intermédiaire du Fils (3) ; car, affirme Sicard de Crémone, le Christ est la pierre détachée de la montagne sans la main des hommes (Dan. II, 34) ; la pierre carrée et ferme sur laquelle nous accumulons nos prières, lorsque nous les concluons par Jésus-Christ Notre Seigneur ; la pierre sur laquelle nous immolons l'agneau, le veau et le bouc ; la pierre enfin sur laquelle nous consacrons le corps du Christ, dont la réception fait de nous « beaucoup de membres d'un même corps et beaucoup de pierres d'un même autel » (4).

Si l'autel figure le Christ, l'autel doit être unique dans

(1) *De sacramentis*, l. IV, c. 2 et l. V, c. 2. *P. L.*, t. XVI, col. 437 et 447. — (2) *De officiis divinis*, l. V, c. 30. *P. L.*, t. CLXX, col. 150. — (3) C. 1. *P. L.*, t. CLXXVII, col. 337. — (4) *Mitrale*, l. I, c. 3, *P. L.*, t. CCXIII, col. 18 et 19.

l'église. Ce principe, encore en vigueur dans beaucoup d'églises orientales, semble avoir été admis comme intangible, même en Occident, au IVe siècle et pendant une partie du Ve. Pour n'y point déroger, on préférait multiplier les églises ou construire à côté d'elles, des chapelles complètement fermées, comme à *Santa Maria Antiqua* du forum romain. A partir du VIe siècle, et surtout au VIIe, l'ancienne tradition se perd. Nous verrons plus tard quelles furent les causes de son abandon.

L'autel fixe, l'autel unique, l'autel qui représente le Christ, sera enfin un autel de pierre.

Selon la légende, le pape Sylvestre I, contemporain de Constantin le Grand, aurait déjà porté un décret proscrivant le bois et n'autorisant plus que la pierre pour la construction des autels. Il n'aurait admis d'exception qu'en faveur de l'autel de bois du Latran et se serait chargé d'élever lui-même un autel de pierre sur le tombeau du Prince des apôtres (1). En réalité, la première mesure législative ayant trait aux autels de pierre date d'un concile gaulois de 517 (2). L'habitude de se servir de cette matière se répandit vite en certains pays, beaucoup plus lentement en d'autres, par exemple en Angleterre et en Irlande. Indépendamment de sa solidité et de la multiplicité des carrières qui la fournissent, Alexandre de Halès nous dit que la pierre convient à l'autel par sa signification (3). Moïse tira l'eau du rocher. Or, le rocher, d'après saint Paul, c'était le Christ. *Petra autem erat Christus* (1 Cor. X, 4). Le Christ, c'est encore la pierre angulaire sur laquelle repose tout l'édifice de l'Église (Eph. II, 20). Conformément à la même symbolique, des mesures législatives et des coutumes plus tardives exigeront que la

(1) Bonizon de Sutri, *Decreta*, l. IV, c. 112 et 113, dans A. Maï, *Patrum nova bibliotheca*, t. VII, 3e partie, pp. 48 et 49. Rome, 1854. — (2) *Concilium Epaonense*, 517, c. 26. M. G. H., *Concilia*, t. I, p. 25. — (3) *Summa*, p. IV, qu. 10, art. II, § 3 (édit. Venet, IV, 148).

pierre de l'autel fixe soit d'une seule venue, naturelle, intacte, non friable et formant un tout avec sa base.

Le Code de droit canonique renouvelle ces prescriptons ou ces traditions plus ou moins anciennes. Il veut aussi que l'autel, et l'autel tout entier, s'il s'agit d'un autel fixe, ait été consacré suivant les lois liturgiques (1). D'aucuns croiront ce dernier rite étranger aux premiers siècles du christianisme. L'autel ne doit-il pas être considéré comme sacré par le fait même de l'action divine qui s'y accomplit? Origène, au début du IIIme siècle, ne le déclare-t-il pas sanctifié par le précieux sang du Christ : *Cum videris... altaria non cruore pecudum respergi, sed pretioso Christi sanguine consecrari* (2)? Et cependant, de nombreux documents qui nous font remonter jusqu'au IVme siècle, démontrent dès lors l'existence d'une consécration spéciale. C'est ainsi qu'une hymne de saint Ephrem († 373) sur l'huile sainte, exalte celle-ci pour l'onction qu'elle confère aux autels (3). Et Grégoire de Nysse déclare qu'après avoir été sanctifié par l'office liturgique et après avoir reçu la bénédiction (εὐλογία), l'autel devient une table sainte, un autel immaculé ; qu'il ne peut plus être touché par tous, mais seulement par des prêtres, et par des prêtres pleins de respect (4).

La vénération particulière que l'on témoigna toujours à l'autel explique les revêtements d'étoffe précieuse, de métal ou de bois, dont on commença à l'orner dès le Vme siècle et qui portent dans les documents des noms divers, dont le plus suggestif nous paraît celui de *vestes :* les vêtements, les habits de l'autel. Elle explique les riches *ciboria* montés sur colonnes qui apparaissent à la même époque et dont la

(1) *Codex iuris canonici*, can. 1197-1199. — (2) *In librum Jesu Nave homilia* 2, n. 1. *P. G.*, t. XII, col. 833. — (3) *Hymnus de Oleo* I, v. 3, éd. TH. J. LAMY, *Opera S. Ephrem Syri*, t. II, p. 787. Malines, 1886. — (4) *In baptismum Christi* (*In diem luminum*), *P. G.*, t. XLVI, col. 582.

fonction principale est d'attirer sur l'autel le regard du chrétien, dès son entrée dans l'église. Elle explique enfin les barrières, plus anciennes encore, destinées à séparer de l'endroit sacré par excellence les simples fidèles, mais devenues, dès leur origine, un motif d'ornementation. Plus tard, la pierre elle-même se chargera de rétables. Sur les prédelles se multiplieront les reliques, les cierges et les fleurs. Coutumes moins anciennes et qui soulevèrent une opposition facile à comprendre. Car l'antiquité avait réservé la table de pierre, qui figure le Christ, aux vases sacrés destinés à contenir son corps et son sang, et aux livres saints qui gardent sa parole.

Un exemple rapporté par saint Grégoire de Nazianze nous fera saisir vivement, à la fin de ce paragraphe, la dévotion des vieux chrétiens du IVme siècle au saint autel.

Gorgonia, la sœur du saint docteur, souffre d'un mal étrange, dont ni les médecins ni les prières publiques et ferventes ne parviennent à avoir raison.

« Désespérant de tous les autres secours, elle cherche un refuge auprès du médecin de tous les mortels. Comme sa maladie lui laissait un peu de répit, un soir, profitant des ténèbres de la nuit, elle va, pleine de foi, se prosterner au pied de l'autel. Elle invoque avec de grandes clameurs celui qu'on y honore. Elle l'appelle de tous les noms. Elle lui redit tout ce qu'il avait opéré jadis par sa puissance; car elle connaissait les histoires anciennes et actuelles. Enfin, la voici qui se porte plus loin encore, par une sorte d'impudence pieuse et pleine de beauté. Elle imite la femme qui, au moyen des franges de la robe du Christ, avait arrêté son flux de sang. Que fait-elle donc? Elle met sa tête sur l'autel, poussant toujours les mêmes cris; semblable à celle d'autrefois pleurant aux pieds du Christ, elle arrose l'autel de larmes abondantes. Elle déclare qu'elle ne se rendra qu'après avoir obtenu sa guérison. Elle oint pour ainsi dire

tout son corps de ce remède qui coule de ses yeux ; et ce que sa main parvient à découvrir des restes des espèces consacrées (τι τῶν ἀντιτύπων) du précieux corps et du précieux sang, elle le mêle à ses larmes. Chose prodigieuse, aussitôt elle se releva, rendue à la santé » (1).

Au IVme siècle, la sainte réserve se déposait dans la sacristie et n'y était l'objet d'aucun culte. La dévotion au Saint-Sacrement n'existait pas encore et Gorgonia ne s'adresse donc pas, comme nous le ferions de nos jours, « à l'hôte divin de nos tabernacles ». Ce qu'elle cherche pieusement sur la table d'autel, ce qu'elle mélange avec ses larmes, ce sont des miettes du pain, ce sont des gouttes du vin consacré, abandonnées là, au dernier sacrifice. Elle se prosterne au pied du saint autel, elle y répand ses pleurs, elle y dépose la tête, à la recherche, pour ainsi dire, de Celui qui, aux heures de réunion liturgique, descend parmi ses fidèles sur la table de pierre et y est « honoré » par eux. Gorgonia est une dévote de l'autel chrétien.

L'autel chrétien reliquaire.

D'où vient que la cérémonie de consécration de nos autels, sur lesquels doit se renouveler chaque jour le sacrifice du Calvaire, fasse la place si large aux saints et à leurs reliques?

La veille de la fonction liturgique, l'évêque déposera « en un lieu honnête et propre » la boîte qui contient les reliques destinées à l'autel. Deux cierges au moins doivent brûler auprès d'elles. En cet endroit même, se célébrera la vigile, c'est-à-dire l'office de matines et de laudes du commun des martyrs.

La cérémonie proprement dite commence par les litanies.

(1) *In laudem sororis suae Gorgoniae*, XVIII. *P. G.*, t. XXXV, col. 809.

Il faudra y nommer les saints dont les reliques seront déposées bientôt dans le sépulcre.

Après la lustration de l'autel, le pontife et le clergé, précédés de la croix, se rendent processionnellement au lieu où se trouve le coffret des reliques. Celui-ci est ensuite porté près de l'autel, tandis que le chœur chante des antiennes appropriées. Relativement simple pour la consécration des autels, la procession des reliques est beaucoup plus solennelle, à la consécration des églises.

Et puis se déroulent les cérémonies de l'onction du sépulcre avec le saint chrême; de la déposition des reliques dans le sépulcre; de leur encensement; de l'onction, sur sa face qui regarde les reliques, du couvercle ou *sigillum* du sépulcre; de la fermeture du sépulcre; de l'onction, sur sa seconde face, du couvercle sépulcral; enfin, de l'encensement de l'autel même, devenu maintenant un reliquaire.

Ces rites sont accompagnés de formules récitées par le célébrant ou d'antiennes chantées par le chœur. La liturgie y célèbre les saints qui « reçoivent des sièges sous l'autel de Dieu »; de qui « les noms vivent pour l'éternité »; dont les « corps sont ensevelis dans la paix ». Mais, de leur sépulcre de pierre, ils parlent encore, comme si leur victoire n'était pas entière. « Sous l'autel de Dieu, j'ai entendu la voix des victimes qui disaient : Pourquoi ne défends-tu pas notre sang? Et ils reçurent la divine réponse : Soutenez encore un peu de temps le combat, jusqu'à ce que soit complété le nombre de vos frères ».

Après le pontifical, le droit canonique s'occupe aussi des reliques de l'autel. Elles sont nécessaires pour la consécration. Elles doivent être enfermées dans un sépulcre, scellé par une pierre (canon 1198, § 4). L'autel fixe et la pierre de l'autel portatif perdent leur consécration, si on en retire les reliques, si on brise ou si on enlève le *sigillum* du sépulcre (Canon 1200, § 2).

Au lien indissoluble signalé plus haut et qui unit l'autel au divin sacrifice de Jésus-Christ, vient donc s'en ajouter un autre, qui le met en rapport avec les reliques des saints.

Efforçons-nous de comprendre sa raison d'être et le prix nouveau qui s'attache ainsi pour nous à l'autel chrétien. Car l'on a parfois reproché aux saints d'avoir usurpé la place du Saint des Saints et l'on a accusé le sépulcre de rompre la magnifique unité de notre table eucharistique.

Dès l'époque des persécutions, le saint sacrifice paraît avoir été célébré parfois sur le tombeau ou près du tombeau des martyrs, à l'anniversaire de leur glorieux combat.

Sitôt la paix rendue à l'Église, des basiliques s'élèvent, par exemple au-dessus des sarcophages de saint Pierre, au Vatican, et de saint Paul, à la voie d'Ostie. A la fin de ce quatrième siècle et dans la première moitié du suivant, plusieurs évêques illustres nous confient leur joie de pouvoir déposer sous les autels de leurs églises, des corps sacrés. En 386, saint Ambroise transporte à Milan, sous l'autel de la basilique qui porte encore son nom, les restes mortels des saints Gervais et Protais. Il écrit alors à sa sœur : « Que les victimes triomphantes s'avancent vers l'endroit où le Christ est hostie. Mais celui-là sera sur l'autel, qui a souffert pour tous. Ceux-là seront sous l'autel, qui ont été rachetés par sa passion. Je m'étais sans doute réservé à moi-même cet endroit de sépulture, car il me paraît raisonnable que l'évêque repose là où il a coutume de célébrer. Mais je cède aux victimes la meilleure part. Cette place revenait aux martyrs » (1).

La pratique en question se généralisa fort vite. Toutefois, qu'on ne parle pas avant longtemps, de prescription formelle en cette matière. Car, durant des siècles, des autels seront consacrés sans qu'on y dépose de reliques, pour la bonne

(1) *Epistola* XXII. *P. L.*, t. XVI, col. 1023.

raison qu'on n'en trouvait pas toujours. Nous dirons plus loin par quoi elles étaient alors fréquemment remplacées.

Le lecteur aura remarqué la manière dont saint Ambroise justifie le transfert des corps des saints Gervais et Protais sous l'autel de la basilique milanaise. Le Christ est notre victime sur l'autel. Les martyrs eux aussi furent des victimes. L'autel, la table surtout de l'autel reste pour ainsi dire la propriété exclusive de Jésus. En dessous de la table, il y a assez de place pour eux. Quand Augustin eut transporté en Afrique les reliques de saint Etienne, il parla de la sorte à ses ouailles : « Nous n'avons pas édifié en cet endroit un autel à Etienne ; mais, des reliques d'Etienne, nous avons fait un autel à Dieu » (1). Et un contemporain de saint Léon le Grand, saint Maxime de Turin, disait à son tour : « C'est avec raison que les martyrs sont déposés sous l'autel, puisque c'est sur l'autel que prend place le Christ (2) ».

Rien de plus fréquent, chez les Pères du quatrième et du cinquième siècle, que le parallèle entre le martyre, d'une part, et la mort du Christ, de l'autre. « Le Christ est le premier des martyrs. C'est sur ses pas qu'ont marché tous ceux qui ont offert leur vie pour Lui. De la mort du Christ sortirent, comme d'un germe, tous les autres martyrs. Où est le sang des martyrs, là est le Christ même. Le Christ est mis à mort dans les martyrs. Ce que ceux-ci souffrirent pour la foi, mort, chaînes, flagellation, ce sont les souffrances du Christ qui devaient pour ainsi dire réapparaître dans les corps des martyrs. Par la mort du Christ sur la croix, l'Église a été fondée ; par la mort des martyrs, elle s'est accrue, elle est devenue adulte » (3). Saint Augustin encore, parlant de l'autel élevé au lieu du martyre de saint Cyprien, s'exprimait dans un langage magnifique qui restera toujours de beaucoup

(1) *Sermo* 318, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1438. — (2) *Sermo* 78. *P. L.*, t. LVII, col. 689. — (3) *Der christliche Altar*, t. I, pp. 657 et 658.

supérieur à sa traduction. « Ensuite, comme vous le savez, vous tous qui connaissez Carthage, on construisit à ce même endroit une table en l'honneur de Dieu. Et enfin, elle reçut le nom de *table de Cyprien*, non que Cyprien y ait jamais pris ses repas, mais parce que c'est là qu'il fut immolé et que, par son immolation, il prépara cette table, où il ne nourrit pas plus qu'il n'est nourri, mais sur laquelle est offert le sacrifice à ce Dieu, à qui lui aussi fut immolé » (1).

Saint Paulin de Nôle, dans une inscription dédicatoire d'autel, rapproche aussi le sang du martyr, dont des reliques avaient été déposées dans l'autel, de la Croix, qui s'y trouvait représentée par un fragment, et du corps du Christ.

> Cuncta salutiferi coeunt martyria Christi,
> Crux, Corpus, Sanguis martyris, ipse Deus.
> Namque Deus semper vobis sua munera servat;
> Atque ubi Christus, ibi Spiritus et Pater est.
> Sic ubi crux, et martyr ibi, quia martyris et crux,
> Martyrii sanctis quæ pia causa fuit (2).

Ainsi, plus encore qu'ils ne cherchent à honorer les martyrs, les chefs des églises du quatrième et du cinquième siècle veulent, en déposant des reliques sous l'autel, marquer l'unité du sacrifice sanglant des martyrs et du sacrifice sanglant du Christ. La pratique des anciens évêques se trouve d'ailleurs autorisée par le texte célèbre de l'apocalypse, que copie en partie une antienne citée plus haut : « Et quand il eut ouvert le cinquième sceau, je vis sous l'autel les âmes de ceux qui avaient été immolés pour la parole de Dieu et pour

(1) *Sermo* 311. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1413. — (2) *Epistola* 32, c. 7, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, de Vienne, t. XXIX, p. 283. « Ici sont réunis tous les martyres du Christ Sauveur : la croix, le corps, le sang du martyr, Dieu lui-même. Car Dieu vous réserve toujours ses dons ; et là où est le Christ, là est aussi l'Esprit et le Père. De même, là où est la Croix, là est aussi le martyr, parce que la Croix appartient aussi aux martyrs : elle fut en effet pour les saints la cause pieuse de leur supplice. »

le témoignage qu'ils avaient eu à rendre. Et ils crièrent d'une voix forte en disant « Jusques à quand, ô maître saint et véritable, ne ferez-vous pas justice et ne redemanderez-vous pas notre sang à ceux qui habitent la terre? (Apoc. VII, 9 et 10) ».

Comme nous l'avons dit plus haut, les églises orientales maintiennent encore en principe l'autel unique. Il faut dire : en principe, car de nombreuses exceptions sont admises pour sauvegarder notamment cette autre pratique, plus importante encore, de ne célébrer qu'une messe par jour sur chaque autel. L'église occidentale, elle, en arriva vite à multiplier les autels. Parmi les causes de l'abandon de l'ancienne coutume, il convient de mentionner, avant même la multiplication des messes privées, la diffusion toujours plus grande des reliques et l'extension du culte des saints. Il ressort de divers textes d'origine romaine que, sous Grégoire le Grand, par exemple, la cour pontificale se refusait à diviser le corps des saints et se contentait d'expédier aux innombrables solliciteurs, des *brandea*, objets ayant touché les restes mortels du saint, son sarcophage, ou même des linges humectés de l'huile brûlant sur sa tombe. Quand, par suite des invasions lombardes, les corps saints des catacombes eurent été transportés dans les églises de l'intérieur de la cité, les précieux restes, entiers ou débités par parties, commencèrent à se répandre partout. Or l'on aimait, à l'époque carolingienne et plus tard, à posséder beaucoup de reliques. On les déposait de préférence, surtout quand elles étaient insignes, dans un coffret considérable, pouvant faire figure de tombeau. Ajoutons encore que, dès le IVe siècle, le culte des saints s'étendant aux confesseurs, eux aussi héros de la foi chrétienne, les restes des martyrs ne furent plus les seuls à être admis dans ou sous les autels.

Au culte des reliques se rattache donc une évolution dans la configuration elle-même de l'autel chrétien. A côté de celui

qui n'est que table, on voit apparaître celui qui prend la forme d'un tombeau. La partie inférieure a reçu un développement considérable. Elle a cessé d'être un simple soutien. Parfois, la paroi du tombeau tournée vers le vaisseau de l'église s'ajoure, ou bien, en son milieu, s'ouvre une fenêtre, *feneste'la*, d'où l'on peut apercevoir une chambre, plus ou moins grande, située dans le bloc de l'autel ou en dessous de lui. Dans cette chambre, qui porte le nom de *confessio*, se trouve le sépulcre contenant les reliques. A Rome, des autels des églises de Saint-Alexandre, des Saints-Nérée et Achillée, des Quatre-Couronnés, des Saints-Cosme et Damien, de Saint-Césaire nous présentent des dispositions de ce genre.

L'époque de la Renaissance, et plus encore, celles du baroque et du rococo assurèrent le triomphe de l'autel en forme de sarcophage et surent lui donner des lignes dont personne ne peut nier la grâce.

Les reliques ne sont pas toujours restées sous l'autel, comme le voulait saint Ambroise, ou dans le sépulcre d'autel, comme c'est aujourd'hui la pratique générale. Dès le IXe siècle, on en voit prendre place sur la table ou au-dessus de la table. Il y aura donc des « autels à reliques ». Une niche ménagée dans un ancien rétable de Stavelot, encadrait une châsse. « Les miniatures représentent assez fréquemment des châsses placées sur l'autel. Mais souvent, c'est derrière et sur un édicule spécial que les reliques sont exposées. Deux églises de Belgique, Sainte-Gertrude de Nivelles et Saint-Vincent de Soignies, conservent des restes anciens d'une disposition de ce genre, mais l'exemple le plus connu est l'autel des reliques à Saint-Denis, rétabli par Viollet-le-Duc. Au-dessus et derrière un rétable bas, apparaît une sorte de ciborium sous lequel est exposée une châsse » (1). Ici, l'accessoire l'a emporté sur le

(1) Chanoine R. MAERE, *L'autel chrétien. Étude archéologique*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. II (Cinquième semaine. Louvain, du 10 au 14 août 1913), p. 123. Louvain, 1914. Le R. P. BRAUN.

principal. L'autel qui devrait avant tout parler du Christ et de son sacrifice, détourne l'attention du fidèle sur des ossements de saints. N'y a-t-il pas danger alors que la piété chrétienne ne perde son axe et qu'elle oublie trop la raison d'être elle-même de l'autel? Existe-t-il rien de plus pieux et de plus éloquent, en ce genre, qu'une belle pierre, dans laquelle on devine seulement les reliques, et qui repose sur quelques colonnes? Quant au dessus de la table, son principal ornement ne devra-t-il pas être le tabernacle, complément tardif, mais complément heureux et presque nécessaire, de l'autel chrétien? Il nous reste à en dire quelques mots.

Le tabernacle de l'autel chrétien.

Lorsqu'ils pénètrent dans une église, les catholiques d'aujourd'hui y cherchent en tout premier lieu le tabernacle. Il n'en allait pas de même pour les chrétiens d'autrefois. En effet, la pratique de garder dans les églises elles-mêmes les espèces consacrées n'a pas d'attestations certaines antérieures à l'époque carolingienne, et celle de les déposer dans un coffret faisant corps avec l'autel ne semble pas remonter beaucoup plus haut que le XIII[e] siècle.

Cette lenteur du clergé et des fidèles à rendre un culte au Saint-Sacrement paraîtra plus étonnante encore à beaucoup de chrétiens actuels que la place considérable prise à l'autel par les reliques. Efforçons-nous de l'expliquer historiquement.

Les générations chrétiennes ne virent longtemps dans l'Eucharistie que ce pour quoi elle avait été principalement instituée, à savoir une nourriture. C'est pourquoi les petits enfants étaient admis à y participer dès après leur baptême. On ne trouve, d'ailleurs, avant le XI[e] siècle, aucune trace

paraît ne pas avoir connu cette étude si bien documentée. D'ailleurs, sauf pour les rétables, bien des monuments belges fort remarquables ont été passés sous silence.

d'hérésie relative à la présence réelle. Ce dogme auguste se développe moins vite que d'autres et le culte garde durant des siècles ses formes traditionnelles.

Sans doute, à partir du IXe siècle, un rapprochement s'opère, si l'on ose s'exprimer ainsi, entre les espèces consacrées qui ne se gardaient auparavant que dans des sacristies, à l'usage des malades, et l'autel lui-même. Mais les deux formes sous lesquelles il nous apparaît ne semblent pas encore dénoter une véritable dévotion, un culte proprement dit témoigné à la présence réelle, en dehors du saint sacrifice de la messe.

Du IXe au XIIIe siècle surtout, des sources historiques relativement nombreuses, différentes par leurs pays d'origine aussi bien que par leur nature, pontificaux, chroniques, inventaires de reliques, lettres, etc., provenant de France, d'Italie, d'Espagne, d'Angleterre, etc., ainsi une série de documents sûrs et indépendants, nous manifestent une pratique étrange et que l'on jugerait aujourd'hui assez peu décente. Avec les reliques, le consécrateur de l'autel enfermait dans le sépulcre trois hosties, *tres portiones corporis Domini*, *tres particulas corporis Domini*, etc., et trois grains d'encens. Il lui était surtout recommandé d'en agir de la sorte quand il n'avait pu se procurer de reliques. « Lorsqu'une église est bâtie, prescrit un concile anglais de 816, qu'elle soit dédiée par l'évêque du diocèse où elle se trouve... Et qu'ensuite l'Eucharistie qui a été consacrée par l'évêque pendant la cérémonie, soit enfermée avec les autres reliques dans un petit coffret... Et s'il n'a pu y introduire d'autres reliques, cependant l'Eucharistie peut procurer de grands avantages, car elle est le corps et le sang de Jésus-Christ. *Et si alias reliquias intimare non potest tamen hoc maxime proficere potest, quia corpus et sanguis est Domini Nostri Jesu Christi* » (1).

(1) Concile de Celchyt (= Chelsea), c. 2 dans MANSI, *Conciliorum amplissima collectio*, t. XIV, col. 356.

Le P. BRAUN ne parvient pas à découvrir l'origine de cet usage, qui suscita dès le XIIIe siècle d'assez nombreuses oppositions, et se maintint toutefois de-ci de-là jusqu'à la fin du moyen âge. Le recours à des espèces consacrées ne s'explique pas uniquement par le manque de reliques, puisque la plupart des textes nous montrent Eucharistie et ossements de saints cachés de conserve dans l'autel. Mais il est à noter que les espèces consacrées paraissent suivre ici la condition des reliques et la déposition de celles-ci dans le sépulcre attirer la déposition de celles-là. N'aura-t-on pas simplement raisonné de la sorte : Là où se trouve le corps des saints, là doit se trouver aussi le corps du Christ? Comme son origine, nous ignorons aussi l'influence de cet usage médiéval sur le développement ultérieur du culte eucharistique. Il ne nous en reste plus aujourd'hui que la prescription du pontifical qui fait joindre trois grains d'encens aux reliques du sépulcre. Dans les anciens documents, ces trois grains d'encens ne se rencontrent jamais en relation avec les reliques mêmes, mais toujours avec les trois hosties destinées à l'autel.

A l'époque où nous apparaît la coutume dont il vient d'être question, des églises commencent aussi à laisser sur l'autel, d'une manière permanente, les restes du pain eucharistique réservés aux mourants ou aux malades, et transportés jadis dans les sacristies. Une *Admonitio synodalis*, du milieu du IXe siècle, défend de rien poser sur la pierre si ce n'est « capsae et reliquiae et quatuor evangelia et pixis cum corpore Domini ad viaticum pro infirmis » (1). A partir de la fin du Xe siècle, en France et en Angleterre surtout, la pyxide est souvent suspendue au-dessus de l'autel et renfermée dans une colombe d'or ou d'argent. Mais les anciens textes relatifs à ces usages nouveaux ont soin de mettre régulièrement ceux-ci en rapport avec les infirmes. « Ad viaticum

(1) C. VIII (*Leonis papae IV homilia*), dans *P. L.*, t. CXV, col. 679.

pro infirmis », lisions-nous dans l'*Admonitio synodalis;* « Maxime propter infirmos, ut quidquid de eis advenerit, viaticum sit in promptu, » lisons-nous dans les Usages d'Udalric de Cluny (1). Ainsi, le double rapprochement que nous venons de détailler entre les espèces eucharistiques réservées et l'autel ne manifeste nullement une dévotion à la présence réelle, telle que nous la comprenons aujourd'hui. Mais le second surtout marque une étape importante dans l'histoire des origines de ce culte. Avant d'être adoré sur l'autel, le Christ eucharistique doit prendre possession de l'autel.

Simplement posée sur la pierre, la pyxide s'y trouvait à la merci des voleurs. Aussi, de multiples conciles du XIII^e^ siècle recommandent-ils de tenir l'Eucharistie enfermée *sub custodia et clausura; sub fideli custodia, clavibus adhibitis.* Il n'est donc pas étonnant de voir apparaître, vers la fin du XII^e^ siècle, le tabernacle proprement dit. Un siècle plus tard, le grand liturgiste, Durand de Mende, désigne par ce nom même cette pièce du mobilier liturgique; il l'appelle aussi propitiatoire. « *Et inde tabernaculum, sive locus super posteriori parte altaris collocatus, in quo Christus propitiatio nostra, id est hostia consecrata servatur, hodie propitiatorium nuncupatur* ». Mais l'usage de ce propitiatoire n'a pas encore eu le temps de se généraliser. « *In quibusdam ecclesiis, super altare collocatur arca seu tabernaculum in quo corpus Domini est, et reliquiae ponuntur* » (2). A l'instar de l'autel des premiers temps chrétiens et des reliquaires placés sur la table ou sur les prédelles, le tabernacle est, d'abord, lui aussi mobile. Il nous en reste un certain nombre de cette espèce, par exemple celui du Bargello à Florence, coffret en émail, mesurant 15 centimètres de côté et 30 centimètres de haut, recouvert d'un toit de forme

(1) *Consuetudines cluniacenses*, l. I, c. 8. *P. L.*, t. CXLIX, col. 653. — (2) *Rationale divinorum officiorum*. l. IV, c. 1, n° 15 et l. I, c. 2, n° 5.

pyramidale et reposant sur quatre pieds très courts. Mais à la fin du moyen âge, le tabernacle fixe a supplanté le tabernacle mobile.

Il ne faudrait pas conclure de l'exposé précédent que la coutume de garder l'Eucharistie sur l'autel, dans un tabernacle, ou au-dessus de l'autel, dans une pyxide ou une colombe, fut adoptée partout sans difficulté. Tantôt, on préfère la conserver dans une petite armoire en placard percée dans la paroi du chœur. Tantôt on la renferme dans une tourelle isolée, à une certaine distance de l'autel. Comment ne pas mentionner ici les tabernacles de cette dernière espèce conservés en Belgique, par exemple ceux de Courtrai, Bruges, Diest, Alost, Gand, Saint-Pierre et Saint-Jacques de Louvain, et surtout l'œuvre magnifique de Floris de Vriendt, à Léau? Toutes ces pièces furent exécutées du XV^e^ au XVII^e^ siècles. En Italie, saint Charles Borromée mena campagne en faveur de la coutume romaine qui plaçait le tabernacle sur l'autel même. Elle triompha plus tard et plus difficilement en Allemagne et dans nos provinces.

Les pyxides laissées sur l'autel, les colombes eucharistiques suspendues à des tringles, les hosties enfermées dans le sépulcre : tous ces usages ont vu le jour avant le XIII^e^ siècle, c'est-à-dire avant l'établissement de la dévotion au Saint-Sacrement. Au contraire, quand le tabernacle se propage, celle-ci est née et se développe rapidement. Les grands scolastiques ont publié leurs œuvres. L'institution de la Fête-Dieu, les expositions du Saint-Sacrement, les bénédictions et les processions du Saint-Sacrement, les Prières des Quarante-Heures sont autant de formes diverses du culte à la présence réelle. Ne s'exerçant d'abord qu'à l'occasion du sacrifice, la piété eucharistique s'adresse désormais aussi au sacrement.

Elle décerne aussi au Christ la place qui lui revient sur l'autel. Est-ce une idolâtrie, comme le prétendent les

protestants, n'est-ce pas plutôt un véritable enrichissement pour la pensée religieuse de ne plus considérer celui-ci uniquement comme une table de sacrifice? L'autel ne doit-il pas être pour Jésus ce qu'il est devenu pour les saints, un séjour, une demeure? Non que cette demeure puisse se changer en un palais où, siégeant toujours sur un trône, le roi attendrait et recevrait ses adorateurs. La forme même sous aquelle Notre-Seigneur a voulu demeurer parmi nous et sa volonté d'être avant tout notre nourriture, autant que les précautions les plus indispensables contre le vol sacrilège, justifient la pratique actuelle de l'Église qui prescrit que « la Très Sainte Eucharistie... soit conservée dans l'endroit de l'Église le plus excellent et le plus noble, c'est-à-dire régulièrement dans le maître-autel » (canon 1268), mais dans un tabernacle « solidement fermé de toute part » (canon 1269). La législation ecclésiastique ne laisse donc pas libre cours à cet enthousiasme religieux qui voudrait toujours chanter l'hostie blanche entourée des rayons dorés de nos ostensoirs. De même que la table d'autel nous parle avant tout d'immolation, le tabernacle d'autel doit nous prêcher avant tout la vie humble et cachée.

Ainsi, d'abord simple table, l'autel a reçu un premier développement, parce que les chrétiens associèrent au sacrifice du Christ, le sacrifice de ses martyrs. Ce développement s'est surtout produit à la partie inférieure de l'autel. Pendant la seconde moitié du moyen âge et jusqu'à nos jours, se réalisa, au contraire, le développement de l'autel dans sa partie supérieure. Et s'il est vrai que l'histoire des rétables est généralement indépendante de celle des tabernacles, et que ceux-ci ont souvent pris la place d'un reliquaire ou d'une châsse, leur adoption fut l'origine de nouveaux enrichissements pour l'autel. On sembla hésiter d'abord sur la manière d'unir ce nouveau membre à l'ensemble constructif qu'il venait compléter. Ainsi la réserve ne fut parfois déposée que dans

une niche creusée dans le rétable. En Espagne, le tabernacle consista d'abord en une chambrette ouverte dans la paroi derrière l'autel et que permettait de découvrir une fenêtre pratiquée dans le rétable. Mais le style de la Renaissance, puis le baroque et le rococo surent établir entre le tabernacle et l'autel une unité souvent des plus harmonieuses. Malheureusement, la superstructure prit, à la même époque, une importance vraiment exagérée et, dans les autels baroques, tels qu'on en trouve tant en Belgique, l'attention est trop souvent détournée sur de grandes compositions picturales ou sculpturales, dont le sujet n'offre qu'un rapport très lointain avec l'Eucharistie, sacrement ou sacrifice, qui représentent par exemple des scènes de la vie des saints. Ceux-ci dominent ainsi sur l'autel de Jésus-Christ, même sur l'autel principal de l'église. Il reste cependant, dans celle-ci, assez de place ailleurs.

Combien d'œuvres artistiques magistrales l'autel chrétien n'a-t-il pas provoquées? Je m'en voudrais de ne pas rappeler en terminant la plus belle de toutes, peut-être, l'Adoration de l'Agneau, de Gand. Décoré par tant de peintres, de sculpteurs et de graveurs, chanté par tant de poètes, célébré par tant de Pères et de Docteurs, sanctifié par tant de bénédictions et d'onctions liturgiques, l'autel chrétien doit cependant sa gloire principale à l'Hôte divin qu'il renferme dans son tabernacle et au sacrifice non sanglant qui se renouvelle chaque jour sur sa pierre. Ce n'était pas trop des deux gros volumes du P. Braun pour nous parler à loisir de tant de grandeurs!

É. de Moreau, S. I.

Les Paraboles de Jésus

Notre auditoire est distrait. Ou bien, la vérité que nous voulons révéler est trop haute pour des âmes simples. Nous n'hésitons pas : l'exemple et l'image vont ranimer l'attention et ramener au niveau des intelligences frustes une idée qui se perd dans l'abstraction ; nous parlons *en paraboles*.

Jésus a manié le genre supérieurement. Il ne l'a pas inventé. Le tour imagé, né avec le langage, ne mourra sans doute que le jour où le style télégraphique se sera imposé. Et encore ! Cependant, on parle couramment de « la parabole évangélique », et avec raison : il y a dans les paraboles de Jésus un accent personnel inimitable.

En les relisant sans souci d'érudition, pouvons-nous saisir ce qui fait leur charme en même temps que leur originalité ?

* * *

Jésus eut le sentiment de la nature, le don de voir la réalité sous un jour profond. Il y a, dans les comparaisons et les images dont il colore son style, une vraie splendeur de poésie, d'une poésie qui est sans doute le terme de toute poésie : toutes choses lui manifestaient *Dieu*.

On a dit que la poésie hébraïque est précisément caractérisée par une certaine attitude envers la nature, qu'on a appelée le symbolisme naturiste. « A travers la nature le poète voit l'homme, et la variété des phénomènes du monde extérieur lui apparaît comme autant d'images et de paraboles. La nature devient alors le symbole de la vie de l'esprit (1) ». Et l'on a expliqué ce phénomène, en partie, par le génie même de la langue, qui est réaliste, fortement imagée. L'idée est donc toute proche de l'image, ou plutôt elle naît de

(1) A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, 1926, p. 43.

l'image, et se soutient par elle; et ceci est tout à fait à l'opposé de nos langues abstraites et philosophiques. Là où nous devons faire effort pour donner à notre pensée une forme concrète, le sémite, au contraire, part naturellement du symbole et ne s'en dégage qu'avec peine. Jésus, lui, saisissait dans la nature non pas l'homme, mais le divin qui se cache derrière elle. Il découvrait d'un regard très simple, à tous les degrés de la hiérarchie des êtres créés, ces harmonieuses ressemblances avec Dieu que nous nommons sa gloire et sa manifestation.

Promenons-nous en compagnie du rabbi de Galilée. Il voit le lys des champs, notre petit frère privilégié qui ne doit point tisser, et que Dieu habille comme Salomon ne le fut jamais. Il regarde bavarder et voleter autour de lui « les oiseaux du ciel » (vous entendez l'expression : un voyageur moderne, en veine de poésie, trouverait des mots charmants pour individualiser chacun de ses petits compagnons de route, le merle bleu, l'alouette huppée, les passereaux en tenue de voyage; Jésus ne les connaît que pour les petits oiseaux du bon Dieu, et ils sont tous égaux, également petits et grands devant lui) et il admire leur insouciante confiance dans la Providence. Eux ne perdent pas, à semer et à moissonner, tant d'heures qu'il vaut bien mieux consacrer à chanter dans la claire lumière que Dieu a faite exprès pour qu'on oublie les soucis à force d'être inondé par la joie des *enfants de Dieu*.

Nous réservons plus volontiers le titre de paraboles à celles de ces images qui se développent en tableaux animés où l'homme vient jouer son rôle.

Le geste du *semeur* en a inspiré bien d'autres que le Christ, avant lui et après lui. Isaïe comparait déjà l'œuvre de Dieu, ordonnée et sage, à celle du laboureur :

> Est-ce que toujours le laboureur laboure,
> bêche et herse son champ?

Ne va-t-il pas, après avoir aplani la surface,
semer la nielle, répandre le cumin,
Mettre du froment et de l'orge
et de l'épeautre sur les bords? (1)

En Grèce, Socrate se servait de la même comparaison pour exprimer une idée qui lui était chère :

« Dis-moi, dit Socrate à Phèdre, un jardinier intelligent qui aurait des graines auxquelles il attacherait du prix, et qu'il voudrait voir fructifier, s'aviserait-il sérieusement de les semer en été dans les jardins d'Adonis pour avoir le plaisir de les voir devenir de belles plantes en huit jours; ou bien, si jamais il le faisait, ne serait-ce pas par forme d'amusement ou à l'occasion de la fête? Mais pour celles dont il s'occuperait sérieusement, sans doute il suivrait les règles de l'agriculture et les sèmerait dans un terrain convenable; et il se contenterait de les voir éclore huit mois plus tard, après les semailles? » (2)

Faire l'éducation d'une âme est une entreprise grande et de longue haleine. — Et nous avons tous lu la page des *Paraboles* de Joergensen où, sous l'inquiétude de l'âme malade, frissonne la pauvre semence jetée en terre, en attendant le soleil radieux de la résurrection spirituelle : « C'était un jour d'automne, triste et froid. Le semeur sortit pour semer... »

Mais comme je préfère la simplicité profonde du simple évangile « Le semeur sortit pour semer son blé... » ! Il ne s'est jamais douté, cet homme qui semait son blé comme tous les ans, que son geste de ces semailles-là serait éternisé. Il n'a pas pensé que son petit champ d'une colline galiléenne servirait pour toujours et qu'on allait, comme avec un immense pantomètre, en reproduire le dessin, ses sentiers, ses buissons d'épines, ses pierres, sur le monde, pour que toutes les âmes humaines aient leur place marquée dans son champ d'homme de Galilée. Puissance d'un mot de Jésus.

(1) *Is.* 28, 23-25 (trad. Condamin). — (2) *Phèdre*, IX (trad. Chauvet, t. II, p. 397), d'après LAGRANGE, *Rev. Bibl.*, 1909, p. 207.

Jésus a vu encore le *vigneron* qui va émonder sa vigne ; et celui qui, de grand matin et puis à toute heure du jour, cherche à embaucher des ouvriers pour faire sa vendange ; et celui qui a eu le malheur d'avoir affaire à des tenanciers malhonnêtes et criminels.

La vie pastorale révèle la bonté de Dieu. On a prétendu qu'un thème païen, le criophore, s'introduisait dans l'évangile. Pédantisme ! Depuis Alexandre le Grand, il y avait eu la mode des bergeries. Les dieux se costumaient en berger pour courtiser des pastourelles. Quelle déchéance pour un noble thème littéraire ! Les dieux suprêmes, autrefois, paissaient leurs troupeaux d'étoiles dans les prairies célestes ; et le roi de la terre, pour refréner sa puissance, avait accepté le titre si beau de « pasteur des peuples ». Israël, à son tour, était devenu la brebis de Dieu. Mais ne voit-on pas que Jésus a repris contact avec le réel, et que son berger, qui revient du désert avec sa brebis sur les épaules, est un berger en chair et en os qui conduit de vraies brebis de Galilée, dans un décor qui n'est pas truqué ?

On a voulu aussi que Jésus n'ait pas regardé les pêcheurs du lac de Capharnaüm, au moment où ils déroulaient habilement leur grand filet, parce qu'Orphée est un pêcheur, oui, un pêcheur d'hommes. Mais alors, la femme qui pétrit sa pâte, et celle qui a perdu sa drachme et qui balaye soigneusement sa maison, et puis qui appelle ses voisines, Jésus ne les a pas vues en souriant de leurs vivacités ?

D'ailleurs, il est difficile de démêler le convenu et l'observé. Jésus, parce qu'il veut instruire, et ne point étonner ou éblouir, parle de ce qu'on connaît, prend des types d'humanité dont chacun a pu remarquer l'activité ou les qualités ou les travers. Je ne voudrais pas jurer qu'il ait vu à l'œuvre le chercheur de trésors, ou le paysan de mauvais gré, celui qui sème de l'ivraie dans le champ de froment du voisin. Tout le monde sait bien qu'il y a des administrateurs

infidèles, et devine les bons tours qu'un économe sans scrupule, et juif par-dessus le marché, peut jouer à un maître trop peu défiant. Et un marchand de perles a-t-il offert à Jésus sa marchandise? Mais tout de même, le maître en « Règne de Dieu », qui savait tirer de ses coffres, aux occasions propices, tant de choses, vieilles ou neuves, précieuses ou communes, n'était-il pas, vraiment, un grand prédicateur populaire?

Le jour où, debout sur la barque de Pierre, il haranguait en paraboles une foule enthousiaste, celle-ci se figurait revoir un Prophète. Depuis longtemps, la religion du Livre et de ses commentaires méticuleux ne disait plus rien à des gens comme eux; et voici que leur nabi retrouvait le chemin de leurs cœurs et de leurs âmes. Ceux qui avaient quelque littérature s'y reconnurent peut-être et se souvinrent avec joie, en entendant Jésus, des Oracles d'un Ezéchiel ou d'un Isaïe. Le prophète des exilés avait comparé à une branche de cèdre coupée et transportée dans une ville de marchands l'héritier de David éloigné de sa capitale; il avait annoncé sous ce symbole la restauration de l'avenir et l'établissement du Règne de Dieu sur terre :

> Je prendrai un rameau de la cime du cèdre élevé et je le placerai; je couperai une brindille de l'extrémité de ses branches et je la planterai sur une montagne élevée et en pointe. Je la placerai sur la montagne élevée d Israël, et elle fera des branches et portera des fruits, et deviendra un cèdre splendide. Les oiseaux de toute sorte habiteront sous lui; ils habiteront à l'ombre de son feuillage (1).

Jésus préférait parler de sénevé. Mais si l'image est plus humble, elle n'est pas moins efficace.

Quant à Isaïe, il était d'un autre ordre que Jésus. On ne peut comparer entre elles deux grandeurs de mondes

(1) *Ezéchiel*, 17, 22 *seq.*

différents. Isaïe appartenait encore aux âges héroïques ; il avait *représenté* ses oracles, les dramatisant de ses attitudes, de sa récitation qui était chantée et non parlée (1) ; son peuple était autour de lui, l'injuriant et l'applaudissant tour à tour. Le *lied* de la vigne ne se comprend que dans le cadre d'une place publique de Jérusalem, avec la foule animée, amusée puis furieuse, et le prophète monté sur une borne comme un chanteur populaire : avec cette différence que les chanteurs populaires d'aujourd'hui et les musiciens ambulants ont toujours l'air de revenir d'un passé si lointain. Jésus était donc à mi-côte, sur la descente qui mène des nabis « chanteurs », Amos ou Isaïe, aux orateurs qui *parlent ;* mais à cela près, on retrouvait sur ses lèvres les images grandioses du roi des prophètes :

Mon ami possédait une vigne
sur un coteau fertile...
La vigne de Jahvé des armées,
c'est la maison d'Israël,
Et les gens de Juda
sont sa plantation chérie.
Il attendait le Droit,
on lui donne du sang,
Il attendait la Justice,
et voici l'oppression (2).

* * *

Le Royaume de Dieu est l'objet de la plupart des paraboles que nous avons rappelées jusqu'ici. Elles en disent l'apparition et les succès, elles nous en font comprendre la valeur et les exigences. Le genre parabolique et l'idée du Royaume paraissent même tellement liés que nous n'appelons pas volontiers paraboles des comparaisons comme celle

(1) Comparer Victor Bérard, *Introduction à l'Odyssée*, I, Paris, 1924, p. 75-165. — (2) *Is.*, 5, 2-7.

des maisons bâties sur le sable et sur le roc, ou celle des enfants qui jouent au mariage et à la lamentation sur la place publique, parce qu'elles ne s'appliquent pas au Règne de Dieu aussi clairement que les autres.

Il y a, en outre, un groupe de paraboles qui décrit la dernière phase du Règne. Il faut se tenir prêt, car le maître du Royaume viendra un jour, au moment où nous ne nous y attendons pas, nous demander nos comptes ou nous ouvrir la porte fermée. Une forme de parabole s'imposait ici : on comparerait le maître du Royaume à un roi de la terre ou à quelque chef d'exploitation rurale et, du coup, la parabole prendrait un air étriqué, moins pittoresque... Du même coup, on allait se rapprocher étrangement des paraboles familières au rabbinisme. Pour un autre motif, en effet, parce qu'ils envisageaient la vie humaine comme le service dû à Dieu, Dieu étant pour eux « le Seigneur », et que d'autre part leur science manquait de souplesse, les rabbins se confinaient plus volontiers dans ces comparaisons banales où interviennent un roi et ses sujets, un maître et ses esclaves.

« La situation-exemple, écrit le P. Lagrange, se comprenait plus aisément si le personnage principal était toujours le même, et l'application était beaucoup plus facile si ce personnage avait les prérogatives du souverain et du maître. Guidés par le symbolisme de l'Ancien Testament lui-même, les rabbins en vinrent à constituer comme un groupe d'acteurs, avec une scène déterminée. Dieu est le roi ou le maître, les Israélites sont les fils, les prophètes les serviteurs, les ennemis du peuple sont des loups ou des brigands, et les païens des chiens : un palais représente le Temple ; un jardin, la Palestine (1) ».

Prêchant le peuple au moment où le rabbinisme avait

(1) LAGRANGE, *Rev. Bibl.*, 1909, p. 361.

commencé et avait fondé ses méthodes, il est naturel que Notre-Seigneur ait suivi jusqu'à un certain point la voie commune; ceci aussi rendait sa doctrine plus accessible.

C'est ainsi que Mathieu et Luc ont conservé quelques paraboles, — le festin, les noces avec les vierges sages et les vierges folles, le maître de la vigne, le roi qui confie ses trésors à ses serviteurs, l'homme aux deux fils, les serviteurs attendant leur maître, — qui trouvent dans les écrits rabbiniques leurs pendants plus ou moins exacts (1).

Voici par exemple une parabole de Rabbi Simon ben Khalafta :

Un roi donna un repas à ses amis; mais il intima l'ordre que personne n'y fût admis qu'il ne portât son signe. — Ainsi Dieu établit un repas pour commémorer la délivrance des afflictions d'Égypte, et il ordonna qu'on ne pourrait y prendre part, sans avoir sur son corps le sceau d'Abraham (la circoncision).

En voici une autre que le midrach du Deutéronome attribue à Rabbi Lévi :

C'est comme l'ami du roi qui lui avait confié un dépôt; puis il mourut. Son fils lui redemanda le dépôt. Le roi lui dit : Va et amène-moi deux généraux et douze sénateurs et, par leur entremise, je te remettrai le dépôt. C'est ce qu'a dit le Saint, béni soit-il, lorsque Israël est sorti de l'Egypte. Vos Pères m'ont confié un dépôt... Il leur dit : Qu'il vienne deux généraux et douze sénateurs : c'est Moïse et Aaron et les chefs des tribus.

Nous multiplierions les citations sans profit. Cédons pourtant à une dernière tentation, et transcrivons ici le mâchâl du perclus et de l'aveugle qui est bien, comme le dit le P. Buzy, un des plus originaux et des plus agréables de toute la Mekilta, autant ajouter de toute la littérature rabbinique :

(1) Voir un choix de ces paraboles dans D. Buzy, *Introduction aux Paraboles évangéliques*, Paris, 1912, p. 138-169; Lagrange, *La Parabole en dehors de l'Évangile*, *Rev. Bibl.*, 1909, p. 355-365.

Un mâchâl, dit R. Juda, (cela ressemble) à un roi qui avait un beau jardin, où se trouvaient de belles primeurs. Il y mit deux gardiens, dont l'un était perclus et l'autre aveugle. Le perclus dit à l'aveugle : Je vois de belles primeurs dans le jardin ; viens, prends-moi sur tes épaules, nous les prendrons et les mangerons Le perclus monta sur les épaules de l'aveugle ; ils les prirent et les mangèrent. Quelque temps après, vint le propriétaire du jardin qui leur dit : Où sont les belles primeurs? Alors le perclus lui dit : Avais-je des jambes pour aller? Et l'aveugle lui dit : Avais-je des yeux pour voir? Que fit-il (le propriétaire)? Il fit monter le perclus sur les épaules de l'aveugle et les condamna les deux ensemble. Ainsi Dieu réunira le corps et l'âme pour les juger.

A tout prendre, je préfère que Notre-Seigneur n'ait pas prononcé cette parabole-là. Elle n'est pas de son genre. Jésus anoblit ce qu'il touche ; sur le thème cliché par la tradition rabbinique il a composé la Parabole des vierges sages et des vierges folles ; et combien celle-ci est plus grande et plus hiératique! Ces jeunes filles sont devenues des symboles, et leurs attitudes vulgaires pourront inspirer des œuvres artistiques. Mais qu'un peintre s'avise jamais de mettre en tableau le Mâchâl du perclus et de l'aveugle!

* * *

Avec l'évangile de saint Luc, le genre est à son apogée. Du point de vue littéraire, quelle distance entre une parabole comme la semence de sénevé, qui n'est guère qu'un proverbe populaire développé par contraste, et le diptyque célèbre du Riche et de Lazare, ou celui du Pharisien et du Publicain! Comme il y a loin de la Parabole du Semeur, presque une nature morte, à cette merveilleuse série de tableaux que déroule l'histoire de l'Enfant prodigue!

Ici sont popularisés les gestes essentiels de la vie chrétienne : celui de la prière dans l'exaltation du Publicain,

celui de la pauvreté dans la misère de Lazare couché parmi ses chiens; celui de la pitié en louant le bon Samaritain, celui du repentir auquel correspond le geste paternel de la miséricorde divine accueillant le Prodigue.

Commentateur de profession, il y a une page de l'évangile devant laquelle je renonce à mon métier. C'est précisément la parabole de l'Enfant prodigue. « Un homme avait deux fils. Le puîné dit à son père : Mon père, donne-moi mon apanage... » Comment voulez-vous gonfler des choses si simples? Le jour où j'ai lu la paraphrase malheureuse que G. Papini en a faite, il m'a semblé qu'on barbouillait un Rembrandt. Les autres paraboles-histoires ne le cèdent guère en mérite littéraire à l'Enfant prodigue : l'incomparable talent de narrateur que saint Luc possédait, sa finesse, une légère pointe d'humour, une exquise sensibilité lui ont permis de conserver intacts des chefs-d'œuvre.

On l'a soupçonné, pour cela, d'avoir enrichi la tradition, d'avoir écrit pour le plaisir, sans trop se soucier d'elle (1). C'est qu'en effet toutes ces grandes paraboles, si animées et si dramatiques, sont propres au troisième évangile. Marc ne les a pas racontées; Mathieu lui-même, Mathieu à qui nous devons le sermon sur la montagne, ne les connaît pas. Ceux qui ne jurent que par les deux sources, Marc et les *Logia,* rejettent impitoyablement ce qu'ils appellent des ajoutes de Luc.

Seulement, c'est un gros sacrifice, et, grâce à Dieu, la critique a une tendance à se faire plus humaine. Pourquoi donc le fleuve de la tradition se serait-il perdu dans les

(1) Luc aurait introduit dans l'évangile des thèmes hellénistiques; par exemple, la Parabole du mauvais riche et de Lazare serait un vieux cliché de Descente aux enfers. La parabole évangélique peut avoir une ressemblance littéraire (très éloignée d'ailleurs) avec des thèmes du cycle hellénistique et remonter à Jésus, même pour ses détails. Ce qui est « chrétien », c'est avant tout l'inspiration nouvelle des histoires, des paraboles, des comparaisons.

sables, irrémédiablement, quand Marc eut composé son évangile? M. Streeter a tout récemment écrit un livre qui est un hommage au bon sens, et qui fera peut-être des conversions. Il remarque justement que toutes les grandes Églises de Jérusalem, de Rome, d'Antioche, de Césarée, devaient posséder leurs traditions, celles-ci leur venant des apôtres ou des premiers prédicateurs chrétiens ; les évangiles, dans leur diversité, correspondraient à des cristallisations particulières de ces souvenirs locaux (1). Saint Luc, par exemple est seul à représenter les traditions de la vieille et noble église de Césarée de Palestine, fondée par Pierre, qui accueillit le diacre Philippe et d'autres hellénistes chassés de Jérusalem par les premiers pogromes. Que de détails précieux n'a-t-il pas puisés à cette source pour son livre des Actes! Mais son Evangile n'aurait pas bénéficié de la même situation avantageuse?

On voudrait que, Marc et Mathieu ayant écrit, tout soit dit, toute tradition soit épuisée : et pourquoi? L'histoire de la passion, qui s'était fixée dans la tradition orale à Jérusalem dès les premières années de l'Église, ne fut consignée par écrit que longtemps plus tard, son caractère même de récit poignant et son importance capitale lui garantissant une pérennité de vie orale : car les premiers chrétiens ne songeaient pas d'abord à écrire, et la tradition orale leur rendait les services que nous demandons au journal ou aux notes manuscrites. Pourquoi les belles histoires de Luc, concrètes, vivantes, n'auraient-elles pas été gardées par les mémoires fidèles et pieuses de quelques femmes, des apôtres et des disciples galiléens? Une femme du peuple, aujourd'hui, les retient et peut les redire pour les avoir entendues au sermon. Et nous n'accorderions pas aux auditeurs de Jésus le privilège d'avoir été, pendant vingt ou trente ans, les seuls

(1) B. H. Streeter, *The four Gospels*, London, 1926, p. 223-272.

livres sacrés vivants qui conservèrent ces parcelles du verbe inspiré?

Dégageons en quelques mots ce qui nous paraît caractériser le genre de Jésus.

Il parle en paraboles surtout quand il traite du Royaume de Dieu. Les deux choses sont connexes : le Royaume se révèle sous une forme obscure dans le symbole des images. Il y a le « secret du Règne », dont la Parabole constitue essentiellement une sorte d'initiation rudimentaire, au premier degré. Ceux qui en restent là ne « connaissent » pas encore vraiment, et l'initiation supérieure leur est refusée.

Comme la Révélation du Royaume était ce qui tenait le plus au cœur de Jésus, l'enseignement en paraboles fut une pièce maîtresse de sa prédication. On aurait pu croire que son style en deviendrait monotone; la richesse de vie spirituelle et de piété qu'il mettait dans sa notion du Royaume lui a permis au contraire d'éviter les défauts du rabbinisme, de rester toujours simple, pittoresque sans aucune étrangeté, varié comme la vie elle-même, coloré comme la nature orientale.

Mais nous voudrions pénétrer encore un peu plus dans le « secret » du Christ. N'est-ce pas qu'il avait le don de voir symboliquement? Quand il rencontrait des bandes d'enfants sur la place publique, qu'il voyait les couchants rougeoyer, ou le figuier tressaillir sous la sève du printemps : tout cela lui parlait. Sous la vulgarité des choses de tous les jours, il découvrait l'harmonie qui fait leur prix : Dieu était présent pour lui sous ces apparences; et comme sa pensée était pleine du grand sujet qu'il devait traiter sans cesse, l'établissement du Règne définitif de Dieu ici-bas, c'est ce règne que tout lui révélait.

On admire que Notre-Seigneur ait pu improviser de si splendides paraboles. Il ne les a pas vraiment improvisées.

Il les a tirées de ses trésors, pour reprendre son mot. La nature et le cinéma de la vie humaine lui avaient d'abord parlé leur langue symbolique, il avait su « écouter » les voix du dehors, comme il « écoutait » les voix intérieures qui sont le mystère de sa vie, et que nous n'avons jamais oubliées en écrivant des pages si indignes du Fils de Dieu. C'est parce qu'il « écoutait » ainsi que son style d'homme a pris des tons de poésie, imagés, souples ou impétueux, et qu'il s'est rythmé comme un chant.

Lucien CERFAUX.
Professeur d'Écriture Sainte, Tournai.

Le concept de martyr

(Suite.)

Que conclure de cette longue enquête ?

Le P. Delehaye fait justement remarquer : « Toutes les recherches de ces derniers temps nous semblent viciées par cette supposition que le mot μάρτυς, aboutissant à signifier l'homme qui donne sa vie pour la foi chrétienne, n'a pas cessé, au cours de son évolution, d'avoir le sens générique de témoin. On semble admettre implicitement que la vie des mots est réglée par la logique et qu'on arrive, par déduction, à suivre le cours de diverses acceptions d'un terme en se guidant sur l'étymologie. C'est se faire étrangement illusion. Dans la série des transformations que peut subir le sens d'un mot, les nuances se superposent rapidement et effacent souvent, sans en laisser de trace, l'idée primitive que le vocable exprimait, et, lorsque le sens se fixe, l'étymologie disparaît... N'espérons pas qu'un document aussi instable et aussi capricieux que le langage nous apprenne si le martyr est censé être un témoin et de quelle manière il justifie ce

titre. C'est l'histoire qui nous le dira et non pas l'étymologie » (1).

Que nous disent donc l'histoire et les documents ?

1. Ils nous montrent d'abord que le titre de μάρτυς fut donné particulièrement aux apôtres. Le fait est reconnu universellement. Mais M. Kattenbusch en étudiant le concept de témoin, n'a considéré qu'un aspect de la réalité : pour lui ce qui constitue le témoin, c'est avant tout l'éminence de la connaissance ; mais la connaissance n'est pas tout : il faut tenir compte de l'autorité de celui qui parle; un homme taré ne sera pas admis comme témoin ou son témoignage sera rejeté ; au contraire un homme d'une probité extraordinaire jouira d'une autorité exceptionnelle. De même, les circonstances exceptionnelles dans lesquelles est rendu un témoignage souvent lui confèrent une valeur exceptionnelle. Ces considérations de simple bon sens expliquent pourquoi le titre de témoin *peut* être réservé à une catégorie de personnes. Or, ce fut certainement le cas des apôtres. Le récit des Actes (1, 21) montre en effet que ceux-ci sont dits « témoins », non seulement parce qu'ils ont vu, mais surtout parce qu'ils ont reçu mission de testifier : ils sont les témoins officiels, accrédités de la Résurrection (2), et leur témoignage est un témoignage d'autorité, en vertu de la commission du Christ.

Les apôtres ont tous subi la mort violente pour la cause de Jésus : ainsi une connexion de fait s'établit entre l'idée de témoin et de supplice. Saint Étienne, lui aussi, reçut le titre de martyr, à cause de la révélation dont il fut favorisé et dont il témoigna au moment de sa lapidation. Dans cet exemple sont réunis à la fois le témoignage oral et la mort subie pour le Christ ; de même, dans le texte de saint Paul (I. Tim. 5, 11), les deux idées sont rapprochées et mettent sur la voie de témoins sanglants (3).

(1) Delehaye, *Sanctus*, p. 106-108. — (2) Delehaye, *Sanctus*, p. 76. — (3) Delehaye, *Sanctus*, p. 79.

2. Le titre de « témoins » fut étendu aux martyrs, sinon dès le début (car la lettre de S. Clément ne l'applique qu'aux apôtres mais dans le sens de témoignage sanglant, et saint Ignace n'a pas le mot), au moins très tôt. Comment expliquer cette appellation ? Sans doute de multiples influences y concoururent. D'abord, dans la généralité des cas, l'exécution était précédée d'un interrogatoire et partant d'une confession de foi, ce qui naturellement suggérait l'idée de témoignage en faveur du Christianisme ; ensuite, le souvenir des promesses de Jésus-Christ, assurant que le Saint-Esprit inspirerait les accusés dans leurs réponses, promesses dont les chrétiens voyaient souvent la réalisation (1), donnait à leur confession une valeur particulière ; l'impression produite par leur courage sur les assistants (2), enfin les textes évangéliques qui prédisent que les chrétiens seront traduits devant les tribunaux en vue du témoignage (εἰς μαρτυριαν), tous ces faits expliquent l'appellation de martyrs — témoins.

Dans ce premier stade on ne distinguait pas encore entre martyrs et simples confesseurs.

3. Mais bien vite nous constatons un glissement dans l'idée de martyr : la signification de témoignage *oral* que suggère d'abord le mot « témoin », s'affaiblit pour faire place à celle de témoignage *d'action* (3). On peut, en effet, attester non seulement par la parole, mais encore par l'attitude et les actes. Lorsque, au tribunal, les parents de l'accusé l'accompagnaient en vêtements de deuil, ils affirmaient, même sans paroles, leur solidarité avec lui. Et cette transposition du sens est suggérée par les textes. Origène, voulant expliquer le titre de martyr, écrivait ces paroles remarquables, qui

(1) Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 32, 6; V, 1, 10, 41, 49. — (2) Eus., V, 1, 23, 35-42, 56. On connaît le mot célèbre de Tertulien : Sanguis martyrum semen christianorum. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 11, 22-24. — (3) Krueger, *loc. cit.*, p. 267.

peuvent jeter quelque lumière sur la question : « Quiconque rend témoignage à la vérité, *soit par paroles, soit par actes* (εἴτε λόγοις, εἴτε ἔργοις)... a droit d'être appelé témoin ; mais chez les frères, poussés par leur affection pour ceux qui ont lutté jusqu'à la mort, la coutume s'est établie de n'appeler martyrs que ceux qui ont témoigné en faveur du mystère de la piété par l'effusion de leur sang » (1). Déjà saint Paul disait aux Philippiens : « Pour ceux du prétoire et pour tous les autres, il est devenu notoire que c'est pour le Christ que je suis dans les chaînes » (*Phil.*, 1, 13). Les chaînes de Paul sont un témoignage en faveur du Christ. On en sera donc venu, ce semble, d'abord à concevoir le martyre comme un témoignage d'action, ensuite le sens se sera restreint au témoignage par la mort. Cette signification est déjà sensible dans la lettre de saint Clément : « Pierre, dit-il, supporta non pas une ou deux peines (labeurs? souffrances? πόνους) mais un grand nombre, et ayant *ainsi* rendu témoignage (οὕτω μαρτυρήσας), il entra dans la gloire », et, après avoir rappelé les grands travaux de saint Paul, « devant les préfets, il a rendu témoignage et ainsi il entra dans le lieu saint, laissant un grand exemple de patience » (2).

Des martyrs de Lyon il est dit : « ils montraient en action la puissance du martyre (τὴν δύναμιν τῆς μαρτυρίας ἔργῳ ἐπεδείκνυντο) (3). Dans le *Martyrium Polycarpi*, μάρτυς est devenu le titre exclusif de ceux qui sont morts pour la foi ; le souvenir du sens primitif (de témoignage oral) a complètement disparu (4).

4. Cette évolution a dû être précipitée par un autre courant d'idées poussant dans le même sens : dans ses admirables

(1) *In Joan.*, II. MIGNE, *P. G.*, t. XIV, 176. — (2) *Clément*, Ep. c. 5. — (3) EUS., V, 2, 4, à rapprocher de cet autre passage : « ils se hâtaient vers le Christ, et montraient réellement que les souffrances du temps présent ne sont pas dignes etc. » EUS., V, 1. — (4) KRUGER, *loc. cit.*, p. 207. DELEHAYE, *Sanctus*, p. 80.

lettres, saint Ignace souligne avec insistance que souffrir et mourir, c'est imiter le Christ. Sa captivité n'est qu'un commencement dans cette imitation ; la mort seule peut faire de lui le disciple parfait (1). Saint Polycarpe, pour désigner les martyrs, dit : « Ils sont les imitations de la vraie charité, les copies du Christ souffrant ». En cela les saints évêques n'étaient que l'écho de l'enseignement des apôtres (*Eph.*,3, 10 ; 5, 1-2 ; II *Pet.*, 2, 21) et de celui de Jésus lui-même (*Mc.*, 10, 38-40 ; *Mt.*, 10, 24, 25 ; *Joa.*, 13, 16, 36, etc.) Dans le *Martyrium Polycarpi*, cette même idée prend un relief encore plus grand, si c'est possible, et nous y lisons cette belle déclaration : « Nous aimons les martyrs comme les disciples et les imitateurs du Seigneur » (2). L'assurance avec laquelle s'exprime cette lettre, montre que cette façon de parler était profondément enracinée dans le langage (3). Nous rencontrons cette même idée dans la lettre de l'Église de Lyon qui appelle les saints martyrs : « les émules et les imitateurs du Christ » (4) ; les martyrs eux-mêmes « aimaient en effet à donner ce titre au Christ, fidèle et vrai Témoin » (5), allusion évidente au texte de l'Apocalypse (I, 7). Il semble donc que cette conception a été universelle (6), et c'est tout naturel, puisque les textes scripturaires y invitaient. Nous sommes donc autorisé à croire que cette conception du martyre a dû influencer grandement l'évolution du mot (7).

5. Si nous voulons expliquer la distinction si nette, établie depuis la fin du second siècle, entre les confesseurs et les martyrs, il faut, je crois, tenir compte aussi de multiples

(1) Viller, *loc. cit.*, p. 8-9. Saint Ignace n'emploie pas le mot μάρτυς nises dérivés. Krueger, *loc. cit.*, p. 261. — (2) Viller, *loc. cit.*, p. 10. Delehaye, *Les passions*, p. 17. — (3) Krueger, *loc. cit.*, p. 268. — (4) Eus., v, 2. — (5) *Ibid.* Le P. Delehaye croit cependant que c'est une glose du rédacteur, *Sanctus*, p. 82. — (6) Dans la suite, on la rencontre partout. Viller, *loc. cit.*, p. 12. — (7) Kattenbusch avait donc raison d'insister sur ce fait ; son seul tort est d'avoir voulu trouver, par des explications subtiles, l'élément primordial du témoignage. Delehaye, *Sanctus*, p. 106.

causes. D'abord, le sentiment chrétien, et d'ailleurs le simple bon sens, devait mettre une différence entre le témoignage complet, allant jusqu'à la mort et la simple confession devant les tribunaux, même dans les tourments mais non mortels. D'autant plus que, tant que la mort n'était pas venue rendre la confession immuable, le candidat martyr n'était pas assuré de la persévérance (1) : les chutes lamentables de certains confesseurs ont dû rendre plus vif le sentiment de cette différence. Les considérations sur l'imitation parfaite du Christ, obtenue par la mort même, durent aussi contribuer grandement à cette distinction, surtout lorsque le mot « témoin » eut perdu son sens primitif de témoin oral : et ainsi l'on comprend le texte d'Origène rappelé plus haut : « La vénération des fidèles pour ceux qui étaient morts pour le Christ, leur fit réserver le titre de martyr pour ceux qui avaient donné leur vie ».

Ainsi, petit à petit, le souvenir du sens primitif se perdit. Sans doute, au troisième siècle, il n'était pas tellement oblitéré que la réflexion ne le fit reparaître de temps en temps, comme le montrent les textes déjà cités de Clément et d'Origène (2). Nous croyons néanmoins, avec le P. Delehaye, que, dans le langage courant, martyre était devenu purement et simplement synonyme de mort pour le Christ, sans plus éveiller le sens étymologique.

Le mot confesseur (*confessor*, ὁμολογητής) subit une fortune analogue et finit par ne plus signifier que les saints qui se sont illustrés par leurs vertus, sans avoir versé leur sang pour le Christ (3).

(1) C'est une des raisons pour lesquelles les confesseurs de Lyon refusent le titre de martyr. Eus., v. 2, 4. — (2) Voir aussi saint Augustin *in p. 118, sermo* 9, n° 2. Migne, *P. L.*, t. 27, col. 1523. — (3) Delehaye, *Sanctus*, p. 103-121.

* * *

S'il est laborieux de suivre l'évolution du mot martyr, il n'est pas difficile, par contre, de déterminer avec certitude l'idée que les premiers chrétiens se faisaient de la mort soufferte pour le Christ.

Certes, l'héroïsme déployé par les martyrs ne pouvait manquer de frapper les esprits, et les fidèles comme les Églises s'en glorifiaient. La lettre de l'Église de Lyon ne tarit pas d'éloges sur la constance des martyrs et l'Église de Smyrne célèbre la passion des vaillants athlètes du Christ en ces termes : « Qui n'admirerait leur intrépidité, leur patience, leur amour pour Dieu. Déchirés par les fouets au point que les veines, les artères, tout l'intérieur du corps était mis à nu, ils supportaient leurs souffrances de manière à attendrir les assistants et à leur arracher des larmes; ils poussèrent la force d'âme jusqu'à ne faire entendre ni murmures, ni gémissements, nous montrant bien à tous qu'à ce moment où on les torturait, les martyrs du Christ étaient ravis hors de leur chair, ou plutôt que le Seigneur lui-même les assistait et leur parlait » (1). Aussi bien le martyre nous est représenté comme un combat, où les confesseurs luttent contre un juge impie (2), contre Satan et ses suppôts (3). Le martyre est encore comparé à une liturgie, un sacrifice (4), comme l'avait déjà décrit d'ailleurs l'Apocalypse (VI, 9). Mais le trait le plus fondamental, dans la littérature primitive, après l'idée de confession glorieuse du Christ, c'est assurément que le martyre est l'imitation par excellence du divin Crucifié. Le martyr est vraiment celui qui suit l'Agneau

(1) Delehaye, *Les origines*, p. 9. — (2) *Martyr. Pol.*, 2, 3, 4; 3, 1, surtout 19, 2. — (3) Cette idée est dominante dans la lettre de l'Église de Lyon. Eus., V, 1. Voir aussi les textes réunis dans De Flèrès, s. I., *De Inclyto Agone martyris*, Cologne, 1735, nos 175, 178, 228, 1080. — (4) *Ibid.*, n. 171, 179, 450, 529, 1706.

partout où il va (1). « Il m'est bien plus glorieux de mourir pour le Christ, s'écriait saint Ignace, que de régner jusqu'aux extrémités de la terre. C'est lui que je cherche, ce Jésus qui est mort pour nous. C'est lui que je veux, ce Jésus qui est ressuscité à cause de nous. Voici le moment où je vais être enfanté. Permettez-moi d'imiter la Passion de mon Dieu » (2). Les textes que nous avons rappelés au cours de cette étude le prouvent surabondamment; inutile d'insister (3).

Un autre trait, intimement uni au précédent, c'est que le martyre est le plus sûr moyen et la voie la plus courte pour atteindre le Christ. Le martyre unit au Christ. Déjà sur la terre commence l'union ineffable. Le Christ présent et souffrant dans le martyr, luttant en lui et avec lui est une idée qui revient fréquemment sous la plume des témoins : « *Christus in martyre est* », disait Tertullien (4) : « Sanctus demeura invincible, inflexible, ferme dans sa confession, écrit l'Église de Lyon, la source céleste d'eau vivifiante qui sort du sein du Christ le rafraîchissait et le fortifiait. Son corps témoignait de ce qu'il avait souffert, tout n'y était plus que plaies et meurtrissures, et était contracté, privé de l'apparence d'une forme humaine, mais le Christ, qui souffrait en lui, accomplissait de grandes merveilles... » (5). Blandine « petite, faible, méprisée, revêtue du Christ, le grand et invincible athlète » (6). Mais la mort consomme l'union. On connaît la sublime adjuration d'Ignace : « Je vous conjure... Laissez-moi devenir la nourriture des bêtes par lesquelles je pourrai jouir de Dieu. Je suis le froment de Dieu, je dois être moulu par la dent des bêtes, pour que je sois trouvé le pur pain du Christ... Alors je serai un véritable disciple du Christ, lorsque le monde ne verra plus mon corps.

(1) Eus., v, 1, 10. — (2) *Ad Rom.*, vi, 1-2. — (3) Viller, *loc. cit.*, p. 7-13. — (4) Delehaye, *Les origines*, p. 11. Viller, *loc. cit.*, p. 13-17. — (5) Eus., v, 1, 22-23. — (6) Eus., v, 1, 42.

Priez le Christ pour moi, afin que par ces instruments je devienne un sacrifice à Dieu » (1).

On était sûr du bonheur éternel des martyrs. « Ils ont tressé et offert à Dieu le Père une couronne de différentes couleurs et de fleurs variées ; il fallait bien que ces généreux athlètes... reçussent le diadème magnifique de l'incorruptibilité » (2). Le martyr va droit au ciel, c'est la croyance générale : son sang est la clef qui en ouvre immédiatement l'accès (3) : « cette porte de la mort est l'entrée de la vie éternelle » (4). Ceux même qui admettaient que les âmes des justes attendent aux limbes le jugement dernier, font exception pour les martyrs (5).

Dès ce moment, le martyre est considéré aussi comme une suprême purification qui peut remplacer la pénitence (6) ; bien plus, « le baptême de sang — cette comparaison devient classique de bonne heure — efface la souillure définitivement, et rien désormais ne pourra ternir la beauté de l'âme du martyr . Aussi le catéchumène, immolé pour la foi avant son baptême, n'est-il en rien inférieur à celui qui a reçu le sacrement. Il a été baptisé dans son propre sang. Ceux qui ont souffert pour la loi sainte portent des couronnes, les joies du ciel leur sont assurées et ils précèdent toutes les autres âmes dans les délices du Paradis. Au dernier jour, ils ne seront point jugés mais siégeront aux côtés du souverain Juge » (7).

Le martyre apparaît dans les brûlantes lettres de saint Ignace, dans le *Martyrium Polycarpi*, dans la lettre de l'Église de Lyon, comme la plénitude de la charité (8). Certes, les martyrs étaient aussi retenus par la crainte des châtiments éternels (9), entraînés par l'espérance des récompenses, mais c'est l'amour qui domine tout (10). Les martyrs,

(1) *Ad Rom.*, IV, 1, 2. — (2) EUS., V, 1, 36. — (3) VIELER, *loc. cit.*, p. 15. — (4) CLÉMENT, *Strom.*, IV, c. 7. — (5) KATTENBUSCH, *loc. cit.*, p. 116. — (6) CLÉMENT, *Strom.*, IV, 9. — (7) DELEHAYE, *Les origines*, p. 5. — (8) EUS., V, 1, 17. — (9) EUS, V, 1, 25. *Strom.*, IV, 4. — (10) EUS, V, 1, 34.

comme l'Église, avaient vivement devant les yeux la grande parole du Maître : « Il n'y a pas de plus grande preuve d'amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (*Joan.* 15, 13). Partageant l'ardeur de saint Paul (*Rom.* 8, 35; *Phil.* I, 21-23), ils brûlaient du désir de tout sacrifier pour leur Maître. Dans la passion du Christ, ce qu'ils prétendaient imiter, c'était sa grande charité. Saint Polycarpe appelait les martyrs « des imitations de la vraie charité ». Cette doctrine était universelle (1). Saint Cyprien disait : « Le martyre renferme l'acte le plus héroïque des vertus sur lesquelles repose tout le christianisme : la foi, l'espérance et la charité » (2), mais personne n'a mieux exprimé cet enseignement que le grand philosophe alexandrin Clément.

Sacrifice et holocauste, purification suprême, détachement sublime, assimilation avec le Christ, exercice parfait d'amour, le martyre devait donc apparaître aux chrétiens comme un idéal vers lequel il faut tendre, et la perfection même du christianisme. Synthétisant tous ces éléments, Clément nous montre dans le martyre la consommation de la vie chrétienne. « La charité est le principe du martyre. » (3) « Divine charité! Par elle, le martyr, même avant sa naissance, était déjà présent aux yeux de Dieu, qui contemplait d'avance son dévouement et son immolation! Aussi voyez-le, plein d'une juste assurance, se hâtant d'aller rejoindre le Seigneur qu'il aime, pour lequel il a livré son corps et sa vie... et, grâce à la ressemblance de sa passion avec celle du Christ, salué par lui de ces mots flatteurs : O mon frère bien-aimé! Nous donnons au martyre le nom de consommation, non parce qu'il *termine* la vie de l'homme... mais parce qu'il *achève* et *consomme* l'œuvre de la charité » (4).

Le martyre dès lors apparaît à tous comme une béatitude, selon l'enseignement du Christ : *Beati qui persecutionem*

(1) Viller, *loc. cit.*, p. 17-25. — (2) A. d'Alès, *Théologie de S. Cyprien*, p. 370-371. — (3) Clément, *Strom.*, IV, c. 7. — (4) Clément, *Strom.*, IV, 4.

patiuntur..., parole que les premiers chrétiens ont vécue d'une façon intense ; béatitude qui soulève les désirs les plus ardents, béatitude qui met la joie au cœur et le rayonnement au front de ceux qui souffrent et excite une sainte jalousie chez ceux qui n'ont pas le bonheur de verser leur sang pour le divin Maître, et de lui donner ce suprême témoignage d'amour. Cette noble joie, ce sublime enthousiasme, le P. Delehaye les a décrits avec émotion dans des pages que nous voudrions pouvoir citer (1).

On comprend dès lors que le martyre apparaisse à ces premières générations comme la suprême dignité. On accumule autour des noms des généreux athlètes les épithètes d'honneur et de bénédiction (2), on les entoure de marques de respect, on baise leurs chaînes. Rien n'est touchant comme de voir la charité témoignée aux confesseurs dans leurs prisons (3), le souci pieux de recueillir, souvent avec une héroïque audace, leurs restes ensanglantés et de leur procurer une sépulture honorable, les honneurs accordés aux confesseurs qui ont survécu à la persécution (4).

On était persuadé aussi que Dieu ne refuse rien aux martyrs. « Le frère de Perpétue lui dit : Madame ma sœur, tu es maintenant en haute considération, au point de pouvoir demander une vision qui t'apprenne si ce doit être la mort ou l'acquittement. Et moi, ajoute Perpétue, qui savais que je m'entretiens avec Dieu qui m'a comblée de bienfaits, je lui promis, sans hésiter, et je lui dis : Je te le ferai savoir demain » (5). C'est de cette persuasion que naquit pour les martyrs le droit de grâce pour les faillis (6).

Nous avons donc déjà en germe tous les éléments qui, se développant, donneront naissance au culte officiel des martyrs dans l'Église. E. HOCEDEZ, S. I.

(1) *Les origines*, p. 8-10. — (2) *Ibid.*, p. 5. — (3) *Ibid.*, p. 13. — (4) *Ibid.*, p. 17. — (5) *Ibid.*, p. 17. — (6) VILLER, *loc. cit.*, p. 14. DELEHAYE, *Les origines*, p. 18.

Le concordat entre le Saint-Siège et le gouvernement de Lithuanie

Après les concordats conclus avec la Lettonie le 30 mai 1922 (1), avec la Bavière le 29 mars 1924 et, avec la Pologne le 10 février 1925 (2), le Saint-Siège vient d'en conclure un, le quatrième depuis le traité de Versailles, avec la République de Lithuanie. Arrêté entre le cardinal Gasparri et le professeur Voldemaras, président du conseil et ministre des affaires étrangères de Lithuanie, le 27 septembre 1927, le concordat a été ratifié le 10 décembre dernier par le cardinal Gasparri et M. Saulis, ministre plénipotentiaire de Lithuanie près le Saint-Siège (3).

Dans la plupart de ses dispositions, il est la reproduction littérale du concordat avec la Pologne (4). Il y a cependant des différences importantes. Le concordat polonais se tait sur le droit reconnu formellement au clergé de Lithuanie de tenir les registres de l'état civil, qui feront foi même au for civil (a. 14), comme sur la valeur attribuée aux mariages célébrés en conformité avec les prescriptions du Code canonique, qui obtiennent par là même les effets civils (a. 15). Inutile d'appeler l'attention sur cette disposition importante,

(1) Cfr A. Van Hove, *Le concordat entre le Saint-Siège et le gouvernement de Lettonie, Nouv. Rev. Théol.*, t. 50, 1923, p. 132-143. — (2) Le texte de ces trois concordats a été publié par N. Hilling, *Die drei letzten Konkordate des hl. Stuhles mit Lettland, Bayern und Polen.* Fribourg en B., 1927. — (3) *A. A. S.*, t. 19, 1927, p. 425-434. — (4) Sont identiques les articles 1-3, 6, 8, 11, 12, 17; 18-20 (19, 21 et 22 du concordat polonais); 22, 1-2 (24, 1-2); 26 (25) et 28. — Sont propres à la Lithuanie les articles 14, 15, 23-25; à la Pologne les articles 14, 16, 18, 20. Les autres articles contiennent des modifications plus ou moins importantes : 4, 5, 7, 9, 10, 13, 21 (23), 22, 3-4 (24, 3-9). L'article 27 est la reproduction de la finale de l'art. 26 du concordat polonais.

qui exclut le mariage civil obligatoire et reconnaît pleinement le droit de l'Église de régler le mariage des catholiques, tout en sauvegardant la liberté des cultes. Sans doute, il est d'autres États où le mariage religieux est reconnu, mais cette disposition concordataire empêche une modification de la législation de l'État dans un sens défavorable à l'Église (1). Pareille disposition ne se rencontre dans aucun des trois autres concordats récents.

Nous voudrions résumer, en les classifiant sous certaines rubriques générales, les dispositions les plus importantes du concordat, en les comparant à celles du concordat polonais, parfois aussi, lorsque les dispositions présentent une certaine similitude, à celles du concordat de Lettonie et de Bavière. Celui-ci toutefois présente un caractère assez différent.

Rappelons que le territoire de Memel, dont la population est en grande majorité protestante, a une organisation politique distincte de celle de la Lithuanie proprement dite ; la ville de Vilna, l'ancienne capitale de la Lithuanie, est contestée entre la Pologne et la Lithuanie.

Du point de vue ethnique, la population est, dans sa très grande majorité lithuanienne ; il y a des Russes (1,5 p. c.), des Juifs (7,5 p. c.), des Lettons (1,3 p. c.), des Allemands (1,5 p. c.), des Polonais (3 p. c.).

Du point de vue religieux, la population presque tout entière appartient à la religion catholique. On compte approximativement 7,5 p. c. de Juifs, 1,5 p. c. de protestants et environ la même proportion de Russes, Vieux Croyants et Orthodoxes.

Rappelons aussi l'accord conclu entre la Lithuanie et le territoire de Memel et l'« Evangelische Kirche der Altpreus-

(1) La Lithuanie, sauf le territoire de Memel, ne connaît pas encore le mariage civil.

sischen Union », le 31 Juillet 1925, entre un État et une organisation ecclésiastique autonome de la Prusse, pour régler la situation des protestants (1).

I. La liberté de l'Église catholique. — On remarquera l'insistance avec laquelle l'Église réclame, dans ce concordat comme dans les trois autres, la reconnaissance des libertés nécessaires à l'exercice de son pouvoir spirituel et de sa juridiction, ainsi qu'à l'administration et à la gestion de ses affaires et de ses biens, conformément aux lois divines et au droit canonique (a. 1). En application de ce principe, on reconnaît aux évêques le droit de libre communication avec Rome comme avec le clergé et les fidèles du pays (a. 2) et la liberté des associations poursuivant des buts principalement religieux faisant partie de l'action catholique (a. 25).

L'Église réclame la liberté, elle ne demande pas que l'État sanctionne positivement ses droits ; il lui suffit, dans la généralité des cas, que la loi civile ne lui crée pas d'obstacles dans l'exercice de sa mission religieuse. Ce n'est pas cependant qu'elle renonce complètement à la garantie de ses droits : elle tient compte de ce que les circonstances permettent. Le but des concordats est souvent de faire reconnaître certains droits que l'Église tient de son divin Fondateur.

C'est à ce titre, mais en même temps comme garantie de sa liberté, que l'Église obtient, dans le concordat de Lithuanie, le concours du bras séculier pour l'exécution des décisions et des décrets ecclésiastiques au cas de destitution d'un ecclésiastique ou de privation d'un bénéfice ecclésiastique, au cas aussi de défense de porter l'habit ecclésiastique (a. 4). De même, pour garantir la liberté, les ecclésiastiques

(1) C. Booss, *Katholische Konkordate und evangelische Kirchenverträge*, in *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. 107, 1927, p. 33-44.

jouiront dans l'exercice de leur ministère d'une protection juridique spéciale (a. 5).

La garantie du maintien des relations amicales entre les parties contractantes est l'établissement de rapports diplomatiques réguliers entre elles (a. 3). Les dimanches et le jour de la fête nationale de l'indépendance, les prêtres officiants réciteront une prière liturgique pour la prospérité de la République et de son président (a. 8).

Toutes ces dispositions se rencontrent dans le concordat polonais.

II. Les immunités ecclésiastiques. — On distingue trois espèces d'immunités : l'immunité personnelle des clercs, l'immunité locale des lieux consacrés au culte, l'immunité réelle des biens ecclésiastiques.

Le concordat de Lithuanie, comme celui de Pologne, reconnaît comme immunités personnelles, dans une certaine mesure, le « privilegium competentiae » : à l'égal des fonctionnaires de l'État, une partie du traitement des ecclésiastiques est insaisissable. Les ministres du culte et les religieux, les séminaristes et les novices sont exempts du service militaire en temps de paix comme en temps de guerre, même dans l'hypothèse d'une levée en masse (en Pologne cependant, dans cette dernière hypothèse, l'immunité est levée), comme aussi de toutes les fonctions civiques incompatibles avec la vocation sacerdotale, conformément au Code canonique (a. 5). Enfin, le privilège du for est reconnu en partie : les dossiers des procès criminels contre des ecclésiastiques devront être remis aux Ordinaires. Dans le cas d'arrestation ou d'emprisonnement d'ecclésiastiques, les autorités civiles procéderont avec les égards dus à leur état et à leur rang hiérarchique. La peine de réclusion sera subie dans des locaux séparés de ceux des laïques, la peine de détention dans un couvent ou une autre maison religieuse (a. 20). Des

dispositions analogues pour le privilège du for se trouvent dans le concordat de Lettonie (a. 18 et 19).

L'immunité locale est reconnue aux églises, oratoires et cimetières sans que cependant la sécurité publique ait à en souffrir (a. 6). Les mêmes dispositions se rencontrent dans le concordat de Pologne et de Lettonie. Nous interprétons cet article en ce sens que non seulement le droit d'asile, très restreint, maintenu par le Code canonique (can. 1178) est reconnu, et qu'il est interdit d'employer ces lieux à des usages incompatibles avec leur caractère sacré, mais surtout qu'ils sont soumis à la juridiction de l'Église (can. 1160).

L'immunité réelle des biens ecclésiastiques comporte l'exemption des impôts. Les édifices consacrés au service divin, les séminaires, les maisons de formation des religieux et religieuses de même que les maisons d'habitation des religieux et religieuses qui ont fait vœu de pauvreté, les biens et les titres dont les revenus sont destinés aux besoins du culte et ne contribuent pas aux revenus personnels des bénéficiaires, ne sont pas imposables. Les habitations des évêques et du clergé paroissial, de même que leurs locaux officiels, seront traités par le fisc à l'égal des habitations officielles des fonctionnaires et des locaux des institutions de l'État (a. 16). Une disposition analogue se rencontre dans le concordat de Lettonie (a. 16) et la disposition est empruntée au concordat polonais (a. 15).

III. L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE. — Le concordat de Lithuanie ne fait que consacrer une pratique reçue par le Saint-Siège même dans les pays non concordataires, en décidant qu'aucune portion du territoire ne pourra dépendre d'un siège épiscopal situé hors des frontières du pays. Sauf les rectifications paroissiales réclamées par le bien des âmes, les circonscriptions des diocèses ne pourront être modifiées sans accord préalable avec le Gouvernement (a. 20). On

trouve des dispositions analogues dans les concordats de Lettonie (a. 2 et 3), et de Pologne (a. 9 et 10).

Par contre, la création et la modification des bénéfices ecclésiastiques dépendent exclusivement de l'autorité ecclésiastique ; une entente avec le Gouvernement ne sera nécessaire que lorsque ces mesures entraînent des dépenses pour l'État (a. 10).

La préoccupation nationaliste, qui a déterminé la circonscription des diocèses, est bien plus évidente encore dans les dispositions concernant le choix des évêques. L'Église ne semble plus disposée à confier au pouvoir civil, même si son représentant suprême est catholique, la désignation de la personne, mais elle accorde au Gouvernement un droit d'exclusive, uniquement basé sur des raisons politiques, comme elle impose aux évêques élus un serment de fidélité au régime établi, comportant l'obligation d'empêcher le clergé de participer à des actions pouvant porter atteinte à l'État existant.

Pareilles dispositions se rencontrent dans le concordat avec la Lettonie (a. 4 et 5), la Bavière (a. 14), la Pologne (a. 11 et 12) dont le texte est repris dans le concordat avec la Lithuanie (a. 11 et 12).

Cette même préoccupation se rencontre dans la réglementation de la nomination aux paroisses : celles-ci ne pourront être conférées à des étrangers non naturalisés ou à des personnes dont l'activité a été contraire à la sécurité de l'État. L'État pourra de ce chef présenter ses objections dans un délai de trente jours (a. 18). Des dispositions analogues, différentes cependant pour le détail, se trouvent dans le concordat avec la Lettonie (a. 12), la Bavière (a. 14) et la Pologne (a. 19-20).

Pour le reste, les concordats insistent sur le droit de l'Église de procéder à la nomination aux bénéfices conformément au droit canonique.

Une question spéciale cependant se pose pour le droit de patronage appartenant à l'État ou aux particuliers. On sait que le canon 1451 demande, sans toutefois l'imposer, que les patrons renoncent à leurs droits. Ce droit est maintenu, jusqu'à nouvel accord, purement et simplement en Bavière (a. 14). En Lithuanie (a. 19) et en Pologne (a. 19), il est modifié. La présentation sera faite par le patron dans le délai de trente jours, sur une liste de trois noms proposés par l'Ordinaire, sans préjudice de l'intervention du Gouvernement, lorsqu'il s'agit de conférer une cure.

Le concordat prévoit aussi une organisation spéciale de l'aumônerie militaire. En Pologne et en Lithuanie, les armées jouiront de toutes les exemptions qui sont accordées aux armées par le Saint-Siège, conformément aux prescriptions du droit canon. En Pologne, les aumôniers sont soumis à un évêque d'armée qui aura le droit de les choisir; en ce qui concerne le service militaire, ce clergé sera soumis aux autorités de l'armée, mais il aura pour les militaires et leur famille, les droits d'un curé (a. 7). En Lithuanie, les aumôniers exerceront leur ministère sous la juridiction de l'archevêque. Leurs attributions ne sont pas déterminées (a. 7).

IV. Les personnes juridiques et les religieux. — L'expérience de certains pays a appris que des précautions spéciales s'imposent, si l'Église veut voir respecter les droits des corporations ecclésiastiques, séculières et religieuses. Aussi les concordats de Pologne (a. 16) et de Lithuanie (a. 16) leur attribuent à toutes, selon les règles du droit commun, le droit d'acquérir, de céder, de posséder et d'administrer, conformément au droit canon, leurs biens meubles ou immeubles, de même que le droit d'ester devant toute instance ou autorité de l'État pour la défense de leurs droits civils. Les deux États s'engagent aussi à leur rendre,

dans la mesure la plus large possible, les biens dont elles ont été dépouillées sous les Gouvernements précédents et qui pourraient rentrer dans le domaine de l'État ou que celui-ci pourrait revendiquer (1).

On le voit, le droit de propriété est parfaitement reconnu et l'on veut réparer autant que possible les anciennes injustices. Mais ce droit de propriété n'est reconnu que selon les règles du droit commun, le droit commun de l'État évidemment, et, dans ces limites, conformément au droit canon.

Le concordat polonais limite ce droit aux personnes juridiques polonaises, s'occupant des intérêts religieux polonais et dont les administrateurs et les représentants résident en Pologne. Des étrangers, ne peuvent, sans autorisation du Gouvernement, remplir la charge de Provincial (a. 10). Aux étrangers, le concordat assure le droit commun accordé par l'État aux étrangers (a. 16). En Lithuanie, les Congrégations et Ordres religieux pourront de plein droit s'établir et exister, s'ils constituent dans la République une province selon les règles du droit canon. On a peur de la subordination à un Supérieur d'une Congrégation appartenant à une nation étrangère. Cependant les institutions déjà existantes sont reconnues par l'État, mais elles ne pourront sans autorisation spéciale du Saint-Siège ouvrir des maisons nouvelles (a. 10).

V. L'ENSEIGNEMENT DE LA RELIGION ET L'ÉDUCATION MORALE ET RELIGIEUSE. — Les dispositions du concordat de Lithuanie sont la consécration presque complète des droits que l'Église se réserve sur l'enseignement et l'éducation religieuse, dans les écoles de l'État et dans celles qui reçoivent des subventions de celui-ci.

(1) En Pologne, le concordat prévoit le rachat de certaines propriétés ecclésiastiques par l'État et le morcellement des terres arables appartenant aux personnes juridiques ecclésiastiques (a. 24, n. 4-9).

Dans toutes ces écoles, l'enseignement de la religion est obligatoire, selon un programme et des textes arrêtés par l'autorité religieuse.

Le choix des professeurs de religion est réglé par les dispositions canoniques : on vise sans doute le canon 1381, qui requiert une approbation par l'autorité ecclésiastique. Les brevets d'études délivrés par les grands séminaires seront suffisants pour enseigner la religion dans toutes les écoles publiques ou subventionnées par l'État.

La surveillance de l'Ordinaire s'exerce sur l'enseignement, sur la moralité du professeur et aussi, sans doute, sur les manuels. La sanction de ce droit est le retrait de l'autorisation d'enseigner la religion, que l'État admet « ipso facto ».

Enfin, en ce qui concerne l'éducation morale, dans toutes ces écoles l'État veillera, d'accord avec les Ordinaires, à ce que les élèves puissent convenablement remplir leurs devoirs religieux ; pour l'éducation de la jeunesse catholique, l'État reconnaît aux Ordinaires les droits prévus par le canon 1381. On vise vraisemblablement avant tout le droit de surveillance de l'Ordinaire sur les manuels et la moralité de l'instituteur ou du professeur.

Les mêmes principes, concernant le choix et la révocation des « enseignants », seront appliqués aux professeurs, aux agrégés et aux adjoints universitaires de la faculté de Philosophie et Théologie (1), que l'État maintient à ses frais. De plus, dans tous les diocèses, l'Église catholique, en conformité avec le droit canon, possédera des séminaires ecclésiastiques subventionnés par l'État, qu'elle dirigera et dont elle nommera les « enseignants » (a. 13).

Les mêmes dispositions se retrouvent dans le concordat

(1) Une faculté à la fois théologique et philosophique est établie à l'université de Lithuanie (Kaunas), destinée aux études supérieures ecclésiastiques. Les laïques toutefois ne sont pas exclus de la fréquentation des cours. C'est sur cette faculté seule que l'on reconnaît l'autorité de l'Église.

polonais. Toutefois il y est reconnu que l'enseignement religieux n'est pas obligatoire dans les universités; les dispositions ne s'appliquent qu'aux écoles de l'État; celles qui concernent l'organisation du service religieux et l'éducation morale ne sont pas reprises (a. 13).

L'Église revendique pour elle le droit d'organiser l'enseignement à tous les degrés (canon 1375), mais les diplômes qu'elle confère n'ont d'effet juridique devant l'Etat que pour autant que la loi civile les reconnaisse. L'équité demande que des mesures d'exception ne soient pas décrétées contre l'enseignement donné par l'Église; trop souvent celles-ci seraient un moyen détourné d'enlever pratiquement à l'Église un droit qu'elle possède. Il n'en demeure pas moins vrai que l'égalité, à ce point de vue, entre les établissements publics et religieux n'est pas un droit strict de l'Église. Le concordat de Lithuanie établit cette assimilation : toutes les écoles qui se trouvent sous la dépendance de l'Ordinaire et se conforment au programme du Ministère de l'Instruction publique, sont assimilées, pour ce qui regarde la valeur des diplômes, aux écoles de l'État (a. 15, 5°).

Cette disposition, comme aussi celle qui reconnaît la valeur officielle aux registres paroissiaux, montre qu'il y a, dans les concordats, autre chose que des privilèges accordés par l'Église.

* * *

Il est intéressant de rapprocher de ces dispositions celles du concordat de Bavière sur l'enseignement.

Celui-ci s'occupe d'abord de l'enseignement théologique et théologico-philosophique dans les universités et les écoles supérieures et des professeurs de religion dans ces dernières. Ceux-ci ne pourront-être nommés malgré l'opposition des évêques et devront être remplacés si l'on peut leur adresser des reproches fondés sur leur doctrine ou leur conduite.

Dans les facultés de théologie et les écoles théologico-philosophiques l'enseignement sera adapté aux fonctions sacerdotales, conformément aux dispositions du Code canonique.

A chacune des facultés de philosophie de Wurzbourg et de Munich, on désignera un professeur de philosophie et un professeur d'histoire, présentant toute garantie au point de vue catholique et ecclésiastique.

Dans les écoles supérieures, il est interdit de réduire la part faite à l'enseignement religieux.

Dans l'enseignement primaire, les maîtres, dans les écoles catholiques, devront être capables de donner l'enseignement religieux et être disposés à le faire. La « missio canonica » pour l'enseignement de la religion leur sera donnée par l'évêque, après qu'ils auront fourni la preuve de leur capacité pour l'enseignement de la religion et des branches qui présentent un intérêt spécial pour la foi et les mœurs.

L'enseignement normal sera organisé de manière à préparer les maîtres à cet enseignement; dans les commissions d'examen une place sera réservée à l'autorité religieuse. Si l'enseignement est réorganisé, toute mesure d'exception sera interdite contre les Congrégations religieuses, tant pour la préparation des instituteurs que pour l'admission des religieux dans les écoles.

Des écoles primaires catholiques seront établies dans toutes les localités où le nombre des enfants rend cet établissement possible, avec la religion comme branche ordinaire du programme. Si, dans des cas exceptionnels, il n'est pas possible d'établir pareilles écoles, les locaux de l'école devront être accessibles à ceux qui enseigneront, à titre privé, la religion.

Dans toutes les écoles, primaires, moyennes et supérieures, les élèves devront pouvoir remplir leurs devoirs religieux. Dans ces mêmes établissements, l'enseignement religieux se

trouvera sous la direction de l'Église et sous sa surveillance. L'évêque pourra dénoncer à l'autorité scolaire tous les abus qui se produiraient au point de vue de la moralité et du respect des convictions religieuses des élèves. Il incombera aux autorités scolaires de prendre les mesures que la situation comporte.

Enfin, aucune mesure d'exception ne pourra exclure les religieux de la direction des écoles. Dans les limites du droit commun, il leur sera permis de fonder des écoles, auxquelles l'État reconnaîtra, toujours dans les limites du droit commun, le caractère d'écoles publiques.

VI. Les subsides de l'État en faveur du culte catholique. — L'État lithuanien s'engage à maintenir les sommes payées par la République, conformément aux états fixés par la loi, à l'archidiocèse de Kaunas et aux diocèses de Vikaviskis et de Kaisedorys, et de les augmenter dans la même proportion qu'il le fera pour les autres branches de l'administration de l'État. Un accord ultérieur réglera tout ce qui regarde le maintien des églises et des autres bâtiments ecclésiastiques, ainsi que les constructions nouvelles exigées pour le bien des âmes. L'archevêque, les évêques, le clergé et le corps enseignant dans les grands séminaires ont droit à la retraite. Leur participation à la caisse de retraite sera réglée ultérieurement d'accord avec les Ordinaires (a. 23 et 24). Nous avons déjà signalé les subventions accordées aux grands séminaires (a. 13).

Enfin, l'État prêtera son appui à la perception des taxes, destinées à des buts ecclésiastiques et permises par les lois de l'État (a. 4).

Dans le concordat de Pologne, les dotations attribuées à l'Église sont déterminées dans une annexe à l'article 24, qui règle cette question, d'après les mêmes principes que nous trouvons dans le concordat de Lithuanie.

On aura remarqué combien fréquemment les concordats récents en appellent au Code de droit canonique, dont plusieurs dispositions se trouvent par-là même reconnues par l'État. D'autre part, l'Église, sur beaucoup de points, admet le droit de l'État, le droit commun, car elle n'admet pas de lois d'exception contre elle. Cette double tendance mérite d'être relevée, comme aussi la préoccupation de l'Église d'assurer le maintien des Congrégations religieuses et l'instruction chrétienne de la jeunesse.

A. Van Hove
Professeur de droit canonique, Louvain.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique *Mortalium animos* **sur l'Unité de l'Église,** 6 janvier 1928 (*A. A. S.*, xx, 1928, p. 5 suiv.).

Désir général de paix et d'union entre les peuples (1).

Mortalium animos nunquam fortasse alias tanta incessit cupiditas fraternae illius, qua — ob unam eandemque originem ac naturam — inter nos obstringimur copulamurque, necessitudinis cum confirmandae tum ad commune humanae societatis bonum transferendae, quantam per nostra haec tempora incessisse videmus. Cum enim nationes pacis muneribus nondum plene fruantur, quin immo vetera alicubi et nova discidia in seditiones inque civiles conflictiones erumpant; controversias autem sane plurimas, quae ad tranquillitatem prosperitatemque populorum pertinent, dirimi nequaquam liceat, nisi concors eorum actio atque opera intercedat, qui Civitatibus praesunt earumque negotia gerunt ac provehunt; facile intellegitur — eo

(1) Les titres sont ajoutés par la Réflaction.

magis quod de generis humani unitate iam nulli dissentiunt — quare cupiant plerique, ut, universa eiusmodi germanitate instinctae, cotidie arctius variae inter se gentes cohaereant.

Efforts récents des non catholiques pour l'unité religieuse.

Rem haud dissimilem in iis, quae invectam a Christo Domino Novae Legis ordinationem respiciunt, efficere quidam contendunt. Quod enim pro comperto habeant, homines quovis religionis sensu destitutos perraro inveniri, idcirco eam in spem ingressi videntur, haud difficulter eventurum, ut populi, etsi de rebus divinis alii aliud tenent, in nonnullarum tamen professione doctrinarum, quasi in communi quodam spiritualis vitae fundamento, fraterne consentiant. Qua de causa ab iis ipsis conventus, coetus, contiones, haud mediocri cum auditorum frequentia, haberi solent, et advocari illuc ad disceptandum promiscue omnes, cum ethnici omne genus, tum christifideles, tum etiam qui ab Christo infeliciter descivere vel qui divinae eius naturae ac legationi praefracte pertinaciterque repugnant. Eiusmodi sane molimenta probari nullo pacto catholicis possunt, quandoquidem falsa eorum opinione nituntur, qui censent, religiones quaslibet plus minus bonas ac laudabiles esse, utpote quae etsi non uno modo, aeque tamen aperiant ac significent nativum illum ingenitumque nobis sensum, quo erga Deum ferimur eiusque imperium obsequenter agnoscimus. Quam quidem opinionem qui habent, non modo ii errant ac falluntur, sed etiam, cum veram religionem, eius notionem depravando, repudient, tum ad naturalismum et atheismum, ut aiunt, gradatim deflectunt : unde manifesto consequitur, ut ab revelata divinitus religione omnino recedat quisquis talia sentientibus molientibusque adstipulatur.

At fucata quadam recti specie nonnulli facilius decipiuntur cum de unitate agitur christianos inter omnes fovenda. Nonne — dictitari solet — aequum est, immo etiam cum officio consentaneum, quotquot Christi nomen invocant, eos et a mutuis criminationibus abstinere sese et mutua tandem aliquando caritate coniungi? Ecquis enim dicere audeat, ab se Christum

amari, nisi pro viribus optata ipsius perficienda curet, Patrem rogantis ut discipuli sui « unum » essent? (1) Atque idem Christus discipulos suos nonne hac veluti nota insigniri ab ceterisque distingui voluit, ut scilicet inter se diligerent : « In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem »? (2) Christiani quidem universi — addunt — utinam « unum » essent : etenim ad propulsandam impietatis luem multo plus possent, quae, cum latius in dies serpat ac pervagetur, enervare Evangelium parat. Haec aliaque id genus iactant atque inflant qui *panchristiani* vocantur; iidemque tantum abest ut pauci admodum rarique sint, ut, contra, in integros veluti ordines creverint, et in societates coiverint late diffusas, quas plerumque, etsi alii alia imbuti de rebus fidei doctrina, acatholici homines moderantur. Inceptum interea istud tam actuose provehitur, ut multifariam sibi civium assensum conciliet, et ipsos complurium catholicorum animos spe capiat alliciatque talis efficiendae unionis quae cum Sanctae Matris Ecclesiae votis congruere videatur, cui profecto nihil antiquius quam ut devios ad gremium suum filios revocet ac reducat. Verum sub horum illecebris blandimentisque verborum error latet sane gravissimus, quo catholicae fidei fundamenta penitus disiiciuntur.

Conscientia igitur apostolici officii cum moneamur, ut dominicum gregem perniciosis ne sinamus circumveniri fallaciis, vestram, Venerabiles Fratres, in cavendum eiusmodi malum diligentiam advocamus; confidimus enim, per scripta et verba cuiusque vestrum posse facilius et ad populum pertingere et a populo intellegi quae mox principia et rationes proposituri sumus, unde catholici accipiant quid sibi sentiendum agendumve cum res est de inceptis quae eo spectant, ut, quotquot christiani nuncupantur, ii omnes in unum corpus quoquo pacto coalescant.

La vraie doctrine sur l'unité de l'Église.

A Deo, universarum rerum Conditore, idcirco creati sumus ut eum cognosceremus eique serviremus; plenum igitur Auctor

(1) Ioann., xvii, 21. — (2) Ioann., xiii, 35.

noster ius habet, ut sibi a nobis serviatur. Potuit quidem Deus regundo homini unam tantummodo praestituere naturae legem, quam scilicet, creando, in eius animo insculpsit, eiusque ipsius legis ordinaria deinceps providentia temperare incrementa; at vero praecepta ferre maluit, quibus pareremus, et decursu aetatum, scilicet ab humani generis primordiis ad Christi Iesu adventum et praedicationem, hominem ipsemet officia docuit, quae a natura rationis participe sibi Creatori deberentur : « Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio ». (1) Liquet inde, veram religionem esse posse nullam praeter eam quae verbo Dei revelato nititur : quam quidem revelationem, fieri ab initio coeptam et sub Veteri Lege continuatam, Christus ipse Iesus sub Nova perfecit. Iamvero, si locutus est Deus — quem reapse locutum, historiae fide comprobatur — nemo non videt, hominis esse, Deo et revelanti absolute credere et omnino obedire imperanti : utrumque autem ut nos, ad Dei gloriam nostramque salutem, recte ageremus, Unigenitus Dei Filius suam in terris Ecclesiam constituit. Porro qui se christianos profitentur, putamus eos facere non posse quin credant, Ecclesiam quandam, eandemque unam, ab Christo conditam esse; verum si quaeritur praeterea, qualem, Auctoris sui voluntate, eam esse oporteat, iam non omnes consentiunt. Ex iis enim bene multi, exempli causa, negant, Ecclesiam Christi adspectabilem atque conspicuam esse oportere, eatenus saltem, quatenus unum apparere debeat fidelium corpus, in una eademque doctrina sub uno magisterio ac regimine concordium; at, contra, Ecclesiam adspectabilem seu visibilem intellegunt non aliud esse, nisi Foedus ex variis christianorum communitatibus compositum, licet aliis aliae doctrinis, vel inter se pugnantibus, adhaereant. — Ecclesiam vero suam instituit Christus Dominus societatem perfectam, natura quidem externam obiectamque sensibus, quae humani generis reparandi opus, unius capitis ductu, (2) per vivae vocis

(1) *Hebr.*, I, 1 seq. — (2) MATTH., XVI, 18 seq.; LUC., XXII, 32; IOANN., XXI, 15-17.

magisterium (1) perque sacramentorum, caelestis gratiae fontium, dispensationem, (2) in futurum tempus persequeretur; quamobrem et regno (3) et domui (4) et ovili (5) et gregi (6) eam comparando similem affirmavit. Quae quidem Ecclesia, tam mirabiliter constituta, Conditore suo itemque Apostolis eius propagandae principibus morte sublatis, desinere atque exstingui profecto non poterat, utpote cui mandatum esset, ut universos homines, nullo temporum locorumque discrimine, ad aeternam salutem perduceret : « euntes ergo docete omnes gentes ». (7) Cuius in perpetua perfunctione muneris num Ecclesiae aliquid virtutis efficaciaeque defuturum est, quando ei praesens perpetuo adest Christus ipsemet, sollemniter pollicitus : « Ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi »? (8) Itaque fieri non potest quin Ecclesia Christi non modo et hodie et in omne tempus, sed etiam eadem prorsus exsistat, quae in aevo apostolico fuit, nisi dicere velimus — quod absit — Christum Dominum aut non suffecisse proposito, aut tum errasse cum asseveravit, portas inferi adversus eam nunquam fore praevalituras (9).

Doctrines erronées des panchrétiens.

Atque hoc loco aperienda occurrit ac tollenda falsa quaedam opinio, unde tota eiusmodi causa pendere videtur, itemque acatholicorum actio et conspiratio proficisci illa multiplex, quae ad consociandas christianas ecclesias, ut diximus, pertinet. Scilicet huius auctores consilii Christum dicentem : « Ut omnes unum sint... Fiet unum ovile et unus pastor » (10) paene infinite afferre consueverunt, ita tamen, ut significari per ea verba velint Christi Iesu votum et precem, quae adhuc effectu suo careant. Opinantur enim, fidei ac regiminis unitatem — quae verae et unius Ecclesiae Christi insigne est — nec fere unquam exstitisse antehac nec hodie exsistere; eandemque optari

(1) Marc., xvi, 15. — (2) Ioann., iii, 5 ; vi, 48-59 ; xx, 22 sq. : cf. Matth., xviii, 18 ; etc. — (3) Matth., xiii. — (4) Cf. Matth., xvi, 18. — (5) Ioann., x, 16. — (6) Ioann., xxi, 15-17. — (7) Matth., xxviii, 19. — (8) Matth., xxviii, 20. — (9) Matth., xvi, 18. — (10) Ioann., xvii, 21 ; x, 16.

quidem posse et fortasse per communem voluntatum inclinationem aliquando effici, sed commenticium quiddam interea habendam esse. Addunt, Ecclesiam per se, seu natura sua, in partes esse divisam, idest ex plurimis ecclesiis seu communitatibus peculiaribus constare, quae, disiunctae adhuc, etsi nonnulla doctrinae capita habent communia, tamen in reliquis discrepant; iisdem sane iuribus frui singulas; Ecclesiam, ad summum, ab aetate apostolica ad priora usque Oecumenica Concilia unicam atque unam fuisse. Oportere igitur aiunt, controversiis vel vetustissimis sententiarumque varietatibus, quae christianum nomen ad hunc diem distinent, praetermissis ac sepositis, de ceteris doctrinis communem aliquam credendi legem effici ac proponi, cuius quidem in professione fidei omnes non tam norint quam sentiant se fratres esse; multiplices autem ecclesias seu communitates, si universo quodam foedere coniunctae sint, ea iam condicione fore, ut solide fructuoseque impietatis progressionibus obsistere queant. Ista quidem, Venerabiles Fratres, communiter. Verumtamen sunt qui ponant ac concedant, Protestantismum, quem vocant, quaedam fidei capita nonnullosque externi cultus ritus, sane gratos atque utiles, inconsulto nimis abiecisse, quos, contra, Ecclesia Romana adhuc retinet. Mox tamen subiiciunt, hanc quoque ipsam perperam fecisse, quae priscam religionem corruperit, aliquibus doctrinis, Evangelio non tam alienis quam repugnantibus, additis ad credendumque propositis; quas inter praecipuam illam numerant de iurisdictionis Primatu, qui Petro eiusque in Sede Romana successoribus adiudicatur. In quo quidem numero adsunt, quamquam non ita multi, qui Romano Pontifici aut primatum honoris aut iurisdictionem seu potestatem quandam indulgeant, quam nihilominus non a iure divino sed a fidelium consensu quodammodo proficisci arbitrantur; atque alii vel eo progrediuntur, ut conventibus illis suis, quos versicolores dixeris, ipsum Pontificem praesidere cupiant. Quodsi multos, ceteroqui, reperire acatholicos licet fraternam in Christo Iesu communionem pleno ore praedicantes, at nullos profecto invenias, quorum in cogitationem cadat, ut Iesu Christi Vicario vel docenti vel gubernanti se subiiciant ac pareant.

Interea affirmant, sese cum Ecclesia Romana, aequo tamen iure, idest pares cum pari libenter acturos : at agere si possent, non videtur dubitandum quin ea mente agerent, ut per pactum conventum forte ineundum ab iis opinionibus recedere ne cogerentur, quae causa adhuc sunt, cur extra unicum Christi ovile vagentur atque errent.

Motifs interdisant aux catholiques
toute participation à ces congrès.

Quae cum ita se habeant, manifesto patet, nec eorum conventus Apostolicam Sedem ullo pacto participare posse, nec ullo pacto catholicis licere talibus inceptis vel suffragari vel operam dare suam ; quod si facerent, falsae cuidam christianae religioni auctoritatem adiungerent, ab una Christi Ecclesia admodum alienae. Num Nos patiemur — quod prorsus iniquum foret — veritatem, eamque divinitus revelatam, in pactiones deduci ? Etenim de veritate revelata tuenda in praesenti agitur. Siquidem ad omnes gentes evangelica fide imbuendas misit Christus Iesus in mundum universum Apostolos, quos, ne quid errarent, per Spiritum Sanctum doceri ante voluit omnem veritatem : (1) numne haec Apostolorum doctrina in Ecclesia, cui rector et custos Deus ipse adest, aut penitus defecit aut perturbata aliquando est ? Quodsi Evangelium suum Redemptor noster non ad apostolica tantum tempora, sed ad futuras quoque aetates pertinere, significanter edixit, potuitne objectum fidei tam obscurum incertumve procedente tempore fieri, ut opiniones vel inter se contrarias hodie oporteat tolerari ? Hoc si verum esset, dicendum quoque foret, et Spiritus Paracliti in Apostolos illapsum et eiusdem Spiritus in Ecclesia permansionem perpetuam et ipsam Iesu Christi praedicationem abhinc pluribus saeculis efficaciam utilitatemque omnem amisisse : quod sane affirmare, blasphemum est. Iamvero Unigenitus Dei Filius, cum legatis suis imperavit ut docerent omnes gentes, tum omnes homines hoc obstrinxit officio, ut iis rebus fidem adiungerent quae sibi

(1) Ioann., xvi, 13.

a « testibus praeordinatis a Deo » (1) nuntiarentur, atque ita iussum sanxit : « Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit ; qui vero non crediderit, condemnabitur » (2) ; sed utrumque Christi praeceptum, quod non impleri non potest, alterum scilicet docendi, alterum credendi ad aeternae adeptionem salutis, ne intellegi quidem potest, nisi Ecclesia evangelicam doctrinam proponat integram ac perspicuam sitque in ea proponenda a quovis errandi periculo immunis. In quo de via ii quoque declinant, qui censent, depositum quidem veritatis in terris exsistere, sed tam operoso labore, tam diuturnis studiis disceptationibusque illud quaeri oportere, ut ad inveniendum ac potiundum vix hominis vita sufficiat ; quasi benignissimus Deus per prophetas et Unigenitum suum sit idcirco locutus, ut quae per hos revelasset, pauci tantummodo, iidemque aetate iam graves, perdiscerent, minime vero ut fidei morumque doctrinam praeciperet, qua homo per totum mortalis vitae curriculum regeretur.

Videantur quidem *panchristiani* isti, qui ad consociandas ecclesias intendunt animum, nobilissimum persequi consilium caritatis christianos inter omnes provehendae ; at tamen qui fieri potest, ut in fidei detrimentum caritas vergat? Nemo sane ignorat, Ioannem ipsum, caritatis Apostolum, qui in evangelio suo Cordis Iesu Sacratissimi videtur secreta pandidisse perpetuoque memoriae suorum praeceptum novum « Diligite alterutrum » inculcare consueverat, omnino vetuisse ne quid cum iis haberetur commercii, qui Christi doctrinam non integram incorruptamque profiterentur : « Si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec ave ei dixeritis ». (3) Quamobrem cum caritas fide integra ac sincera, quasi fundamento, innitatur, tum unitate fidei, quasi praecipuo vinculo, discipulos Christi copulari opus est. Itaque fingere animo qui liceat christianum quoddam Foedus, quod qui inierint, vel tum, cum de fidei obiecto agitur, suam quisque cogitandi sentiendique rationem retineant, quamvis ea ceterorum opinionibus repugnet? Et quo pacto, rogamus, unum idemque

(1) *Act.*, x, 41. — (2) Marc., xvi, 16. — (3) *II Ioann.*, 10.

fidelium Foedus participent homines qui contrarias in sententias abeunt ? ut, exempli causa, sacram Traditionem genuinum esse divinae Revelationis fontem, qui affirmant et qui negant ? ut qui ecclesiasticam hierarchiam, ex episcopis, presbyteris atque ministris constantem, censent divinitus constitutam, et qui asserunt pro rerum temporumque condicione pedetemptim inductam ? qui in Sanctissima Eucharistia per mirabilem illam panis et vini conversionem, quae transsubstantiatio appellatur, praesentem reapse Christum adorant, et qui ibi corpus Christi tantummodo per fidem vel per signum ac virtutem Sacramenti adesse affirmant ; qui in ea ipsa sacrificii item ac sacramenti naturam agnoscunt, et qui eam dicunt nihil esse aliud quam Dominicae Coenae memoriam seu commemorationem ? qui bonum atque utile esse credunt, Sanctos una cum Christo regnantes, in primis Deiparam Mariam, suppliciter invocari eorumque imaginibus venerationem impertiri, et qui contendunt eiusmodi cultum adhiberi non posse, utpote qui honori « unius mediatoris Dei et hominum » Iesu Christi (1) adversetur ? Qua quidem tanta opinionum discrepantia nescimus quomodo ad unitatem Ecclesiae efficiendam muniatur via, quando ea nisi ex uno magisterio, ex una credendi lege unaque christianorum fide oriri non potest ; at scimus profecto, facile inde gradum fieri ad religionis neglegentiam seu *indifferentismum* et ad modernismum, ut aiunt, quo qui misere infecti sunt, tenent iidem, veritatem dogmaticam non esse *absolutam* sed *relativam*, idest variis temporum locorumque necessitatibus variisque animorum inclinationibus congruentem, cum ea ipsa non immutabili revelatione contineatur, sed talis sit, quae hominum vitae accomodetur. Praeterea, quod ad res credendas attinet, discrimine illo uti nequaquam licet quod inter capita fidei *fundamentalia* et *non fundamentalia*, quae vocant, induci placuit, quasi altera recipi ab omnibus debeant, libera, contra, fidelium assensioni permitti altera queant ; supernatūralis enim virtus fidei causam formalem habet, Dei revelantis auctoritatem, quae nullam distinctionem eiusmodi patitur. Quapropter quotquot vere sunt

(1) Cf. *I Tim.*, II, 5.

Christi, quam, exempli gratia, Augustae Trinitatis mysterio fidem praestant, eandem dogmati Deiparae sine labe originis Conceptae adhibent, pariterque Incarnationi Dominicae non aliam atque infallibili Romani Pontificis magisterio, eo quidem sensu quo ab Oecumenica Vaticana Synodo definitum est. Neque enim quod eiusmodi veritates alias aliis aetatibus, vel proxime superioribus, sollemni Ecclesia decreto sanxit ac definivit, eaedem idcirco non aeque certae, non aeque credendae ; nonne Deus illas omnes revelavit? Etenim Ecclesiae magisterium — quod divino consilio in terris constitutum est ut revelatae doctrinae cum incolumes ad perpetuitatem consisterent, tum ad cognitionem hominum facile tutoque traducerentur — quamquam per Romanum Pontificem et Episcopos cum eo communionem habentes cotidie exercetur, id tamen complectitur muneris, ut, si quando aut haereticorum erroribus atque oppugnationibus obsisti efficacius aut clarius subtiliusque explicata sacrae doctrinae capita in fidelium mentibus imprimi oporteat, ad aliquid tum solemnibus ritibus decretisque definiendum opportune procedat. Quo quidem extraordinario magisterii usu nullum sane inventum inducitur nec quidquam additur novi ad earum summam veritatum, quae in deposito Revelationis, Ecclesiae divinitus tradito, saltem implicite continentur, verum aut ea declarantur quae forte adhuc obscura compluribus videri possint aut ea tenenda de fide statuuntur quae a nonnullis ante in controversiam vocabantur.

Seul moyen d'unité : retour des dissidents à l'Église.

Itaque, Venerabiles Fratres, planum est cur haec Apostolica Sedes numquam siverit suos acatholicorum interesse conventibus : christianorum enim coniunctionem haud aliter foveri licet, quam fovendo dissidentium ad unam veram Christi Ecclesiam reditu, quandoquidem olim ab ea infeliciter descivere. Ad unam veram Christi Ecclesiam, inquimus, omnibus sane conspicuam et talem, Auctoris sui voluntate, perpetuo mansuram, qualem ipsemet ad communem salutem instituit. Neque enim mystica Christi Sponsa, saeculorum decursu, contaminata est unquam,

nec contaminari aliquando potest, teste Cypriano : « Adulterari non potest Sponsa Christi : incorrupta est et pudica. Unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit ». (1) Et sanctus idem Martyr iure meritoque mirabatur vehementer, quod credere quispiam posset « hanc unitatem de divina firmitate venientem, sacramentis caelestibus cohaerentem, scindi in ecclesia posse et voluntatum collidentium divortio separari ». (2) Cum enim corpus Christi mysticum, scilicet Ecclesia, unum sit (3), compactum et connexum (4), corporis eius physici instar, inepte stulteque dixeris mysticum corpus ex membris disiunctis dissipatisque constare posse : quisquis igitur cum eo non copulatur, nec eius est membrum nec cum capite Christo cohaeret (5).

Iamvero in hac una Christi Ecclesia nemo est, perseverat nemo, nisi Petri, legitimorumque eius successorum, auctoritatem potestatemque obediendo agnoscat atque accipiat. Episcopo quidem Romano, summo animarum Pastori, nonne maiores paruerunt eorum, qui Photii novatorumque erroribus implicantur? Recesserunt heu filii a paterna domo, quae non idcirco concidit ac periit, perpetuo ut erat Dei fulta praesidio ; ad communem igitur Patrem revertantur, qui, iniurias Apostolicae Sedi ante inustas oblitus, eos amantissime accepturus est. Nam si, quemadmodum dictitant, consociari Nobiscum et cum nostris cupiunt, cur non ad Ecclesiam adire properent, « matrem universorum Christi fidelium et magistram? » (6). Lactantium iidem audiant clamitantem : « Sola... catholica Ecclesia est quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium Fidei, hoc templum Dei : quo si quis non intraverit vel a quo si quis exierit, a spe vitae ac salutis alienus est. Neminem sibi oportet pertinaci concertatione blandiri. Agitur enim de vita et salute : cui nisi caute ac diligenter consulatur, amissa et extincta erit » (7).

Ad Apostolicam igitur Sedem, hac in Urbe collocatam quam

(1) *De cath. Ecclesiae unitate*, 6. — (2) *Ibidem*. — (3) *I Cor.*, XII, 12. — (4) *Eph* , IV, 15. — (5) Cf. *Eph.*, V, 30 ; I, 22. — (6) Conc. Lateran. IV, c. 5. — (7) *Divin. Instit.*, IV, 30, 11-12.

Petrus et Paulus Principes Apostolorum suo sanguine consecrarunt, ad Sedem, inquimus, « Ecclesiae catholicae radicem et matricem » (1), dissidentes accedant filii, non ea quidem mente ac spe, ut « Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis » (2) fidei integritatem abiiciat suosque ipsorum toleret errores, sed, contra, ut se illius magisterio ac regimini permittant. Utinam, quod tam multis decessoribus Nostris nondum obtigit, id Nobis auspicato contingat, ut, quos funesto discidio seiunctos a Nobis filios dolemus, paterno animo amplectamur; utinam Salvator noster Deus « qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire » (3), Nos audiat enixe exposcentes, ut errantes omnes ad unitatem Ecclesiae vocare dignetur. Quo quidem in negotio sane gravissimo deprecatricem Beatam Mariam Virginem, Matrem divinae gratiae, omnium victricem haeresum et Auxilium christianorum adhibemus adhiberique volumus, ut optatissimi illius diei Nobis quamprimum impetret adventum, quo die universi homines divini eius Filii vocem audient « servantes unitatem Spiritus in vinculo pacis » (4).

Hoc, Venerabiles Fratres, intelligitis quam Nobis sit in votis idque sciant cupimus filii Nostri, non modo quotquot sunt ex orbe catholico, sed etiam quotquot a Nobis dissident : qui si humili prece cælestia lumina imploraverint, sane non est dubium quin unam Iesu Christi veram Ecclesiam sint agnituri eamque tandem ingressuri, perfecta nobiscum caritate coniuncti. In huius exspectatione rei, auspicem divinorum munerum ac testem paternae benevolentiae Nostrae, vobis, Venerabiles Fratres, et clero populoque vestro apostolicam benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum die VI mensis Ianuarii, in Festo Epiphaniae Iesu Christi D. N., anno MDCCCCXXVIII, Pontificatus Nostri sexto.

PIUS PP. XI

(1) S. CYPR., *Ep. 48 ad Cornelium*, 3. — (2) *I Tim.*, III, 15. — (3) *I Tim.*, II, 4. — (4) *Eph.*, IV, 3.

But de l'Encyclique.

L'Encyclique « *Mortalium animos* » semble bien avoir pour but non seulement de rappeler aux catholiques les seules règles possibles de l'apostolat des Chrétiens séparés, mais aussi de marquer nettement à tous les dissidents, orthodoxes ou protestants, la vraie position de l'Église. Pour les uns comme pour les autres, elle veut être bienfaisante en étant œuvre de *sincérité* et de *clarté*.

Aux idées confuses et contradictoires des congrès non catholiques pour l'unité chrétienne, elle veut opposer la claire et rigoureuse logique du point de vue catholique : l'unité de l'Église n'est plus à établir demain par le libéralisme équivoque d'un minimum doctrinal commun, elle est réalisée dès aujourd'hui par la soumission *pleine* à la révélation *totale*, par l'affirmation *intégrale* du surnaturel avec toutes ses conséquences de *foi absolue* et d'*Église infaillible*. L'Encyclique devient ainsi une leçon *apologétique*, indiquant clairement la seule unité chrétienne qui soit compatible avec la venue du Fils de Dieu comme unique Révélateur et Rédempteur des hommes; or, cette unité-là n'existe que dans l'Église catholique.

Pour les catholiques, ces mêmes vérités ne sont plus seulement un enseignement, elles sont une règle de conduite : d'une part, toute participation aux congrès des panchrétiens leur est interdite, comme entachée de libéralisme et d'indifférentisme religieux; mais, d'autre part, nous semble-t-il, l'Encyclique ne se borne pas à signaler des dangers; elle fixe à l'apostolat catholique des dissidents son véritable idéal : il faut, sans réticence ni fléchissement, viser franchement à l'essentiel, c'est-à-dire, conduire les âmes vers cette foi absolue, inconditionnée, à l'Église établie par Dieu, qui est la seule foi catholique, qui est la seule foi chrétienne.

Occasion de l'Encyclique.

On sait les multiples efforts tentés en ces dernières années, parmi les non catholiques, pour l'union des Églises chrétiennes. Ils ont été résumés dans la *N. R. Th.*, 1927, p. 613-616. Notons-

en deux manifestations plus retentissantes. En août 1925, 610 délégués de 31 confessions religieuses se réunissaient à Stockholm ; là, le mouvement d'union, bien caractérisé par son titre « *Life and Work* » était essentiellement d'ordre pratique ; les questions doctrinales, liturgiques, étaient jugées secondaires ; on cherchait à créer une collaboration permanente et organique entre les Églises, en se maintenant sur le terrain de la morale sociale et internationale. Tout autre est le but de la « *World Conference for faith and order* ». Fondée en 1910 par des épiscopaliens d'Amérique, elle vise à unir les Églises chrétiennes sur le terrain dogmatique et religieux ; en mai 1919, des membres américains du mouvement furent reçus en audience au Vatican ; mais ils n'obtinrent pas la participation de Rome et un décret du Saint-Office du 4 juillet 1919 renouvelait la défense de participer aux congrès dirigés par des non catholiques en vue de l'union des Églises. Une première conférence eut lieu à Genève en août 1920, composée surtout d'anglicans ; un évêque de Thrace, délégué par le patriarche de Constantinople, y fut présent. Plus importante fut la Conférence de Lausanne du 3 au 21 août 1927 ; interdite aux catholiques par le décret du Saint-Office du 8 juillet 1927, elle réunit des délégués de 87 groupements chrétiens. Divers textes jugés susceptibles de provoquer l'adhésion des différentes confessions protestantes furent adoptés à titre de simples projets à soumettre aux Églises respectives. Ils portaient par exemple sur l'Évangile — la nature de l'Église — le ministère de l'Église — les sacrements, etc. (1)

La vraie doctrine sur l'unité chrétienne.

A ces tentatives diverses, le pape oppose clairement la doctrine catholique : révélation divine faite aux hommes avant le Christ et surtout par le Christ ; et dès lors obligation de foi absolue et de soumission totale ; fondation par le Christ d'une

(1) Les textes adoptés sont publiés dans les « *Reports of the World Conference on faith and order* », n° 55, January 1928. Un volume contenant les principaux rapports et résumant les discussions vient de paraître : « *Faith and Order* », *Proceedings of the World Conference*, Lausanne,

Église visible, immuable, jouissant de toute son autorité pour enseigner et pour gouverner; et dès lors obligation d'adhésion entière à l'Église, d'obéissance intégrale à sa conduite spirituelle. L'esprit catholique est précisément dans cette *totalité radicale* de l'acte de foi, ne choisissant pas entre les dogmes, mais « croyant tout ce qu'enseigne l'Église » sans exception ni réserve. Se rapprocher du catholicisme n'est pas tant accepter certains de ses dogmes, jusque là abandonnés, s'éprendre davantage de son culte, de son ascèse, de sa piété, s'attacher à sa littérature religieuse, etc., c'est, avant tout, croître dans cet esprit de soumission à l'Église unique et visible, constituée par le Christ, accepter sa direction de la même confiance, de la même obéissance qu'on donne au Christ. Par l'Église, par le pape et les évêques unis au pape, le Christ conduit lui-même les siens et fait atteindre de plus en plus à son corps mystique la plénitude de sa participation et de sa ressemblance. Le catholique sait cela; et il vit, il grandit et il meurt dans les bras de « notre mère la Sainte Église ». Telle est *l'attitude d'âme* qui fonde *l'unité catholique*. Toute tentative catholique de rapprochement, d'union chrétienne, qui négligerait ce point de vue essentiel, qui ne viserait pas *d'abord* à donner aux convertis de demain le sens de la soumission catholique, ferait fausse route, se paierait d'illusions et jetterait l'illusion dans les âmes qu'elle veut éclairer.

Certes, l'Encyclique ne blâme pas ce qui peut rapprocher de nous les esprits et les cœurs des dissidents, tout ce qui peut dissiper les préjugés, tout ce qui peut jeter un pont entre leur âme et la nôtre. Tout cela est selon les vœux de l'Église. Mais elle n'admet pas qu'aucune tentative de charité et de zèle apostolique soit jamais interprétée comme une « négociation » entre l'Église romaine et une autre Église. Ce serait oublier que l'Église romaine n'est pas une fraction de l'Église mais la seule Église du Christ, et, de plus, que l'unité de l'Église n'est plus à faire mais est réalisée et est surtout à garder.

August, 1927, edited by Canon H. N. Bate. New-York, Doubleday, Doran and C°. 2 doll. 50.

Les doctrines erronées sur l'unité.

En regard de la seule unité possible et déjà existante, l'Encyclique expose les doctrines erronées des panchrétiens, *afin de mettre en relief l'incompatibilité absolue des deux points de vue.* Pour beaucoup d'entre eux, l'Église du Christ est, par essence, divisée en groupes divers, professant des doctrines partiellement différentes; l'accord ne peut se faire que sur un minimum commun. Il est clair qu'entrer en pourparlers sur une base semblable, c'est abandonner la conception catholique de la foi. D'autres, moins nombreux, reconnaissent certains torts du Protestantisme, et veulent revenir à plusieurs dogmes catholiques, délaissés à tort au XVI^e^ siècle; mais ils sont aussi catégoriques pour accuser le Catholicisme d'avoir corrompu la foi antique par des dogmes nouveaux, étrangers à l'Évangile, tels que la primauté de juridiction du Souverain Pontife. Quelques-uns enfin sont disposés à reconnaître au pape une primauté d'honneur et même une certaine primauté de juridiction; mais l'attitude catholique de la soumission sincère à l'autorité pontificale, établie par Dieu, reste encore incomprise par eux, tant il est difficile de franchir de nouveau l'abîme creusé par la Réforme entre la foi catholique vraie et l'esprit de libre examen.

Motifs interdisant aux catholiques toute participation à ces congrès.

Le pape prononce ici nettement son « Non possumus ».

Entrer dans ce mouvement serait en fait adhérer au libéralisme religieux qui inconsciemment en est l'âme; ce serait mettre en question quelque partie du dépôt révélé; ce serait admettre que l'Eglise ait pu faillir à sa mission d'enseignement et, par là, taxer d'erreur les promesses du Christ.

La charité ne demande pas cette participation ; la vraie charité a la foi pour base et vise précisément à établir entre les Chrétiens la véritable unité, celle de la foi. Comment concevoir, dit très justement l'Encyclique, un pacte d'union entre chrétiens

à propos de l'objet de foi qui se ferait non pas dans la communauté de foi mais dans la liberté pour chacun de suivre sa propre pensée? « Fingere animo qui liceat christianum quoddam Foedus, quod qui inierint, vel tum, cum de fidei obiecto agitur, suam quisque cogitandi sentiendique rationem retineant ... »

Ce serait s'associer à une œuvre irréalisable. L'Encyclique montre — c'est le bon sens même — ce qu'a de contradictoire, et dès lors d'impossible, cette « union des contraires » recherchée par les panchrétiens. Comment peuvent s'unir ceux qui croient la hiérarchie ecclésiastique divinement établie et dès lors ayant droit à l'obéissance absolue et ceux qui la jugent institution humaine, provisoire et réformable ? ceux qui adorent le Christ réellement présent dans l'Eucharistie et ceux qui n'y voient qu'un souvenir de la Cène du Seigneur? etc. Pareilles unions ne sont possibles qu'en vertu du principe de l'indifférentisme religieux et ne peuvent qu'y entraîner les âmes de plus en plus. Toujours la même opposition fondamentale des deux points de vue : entre l'esprit de libre examen, conduisant logiquement vers le libéralisme religieux, et la foi catholique intégrale, ne voulant rien sacrifier de la totalité du principe surnaturel, il n'y a pas de « via media ». Abandonner quelque chose du point de vue catholique, c'est l'abandonner tout entier et passer au camp opposé; c'est un grand service, rendu à la lumière, que de le dire aussi clairement à tous.

Une dernière application précise mieux encore la pensée du Souverain Pontife : aucune distinction n'est possible entre vérités fondamentales et vérités non fondamentales. Quiconque donne sa foi au Christ et à l'Église adhère, par le fait même, à la totalité du dépôt révélé, explicitement ou implicitement enseigné par l'Église, aussi bien à ce qui a été défini hier qu'à ce qui sera défini demain. Vouloir poser pour demain ses conditions à l'Église, ne s'engager qu'en prétendant lui restreindre sa légitime liberté de l'avenir, chercher à s'assurer des garanties humaines contre les définitions futures, c'est, ici aussi, céder au libre examen et n'atteindre pas la plénitude de la foi catholique.

Conclusion : l'unique moyen de promouvoir l'unité chrétienne.

C'est par le *retour des dissidents à la véritable Eglise* que peut uniquement se faire l'unité chrétienne. Et puisque le centre de l'Eglise « *Ecclesiae catholicae radix et matrix* », c'est le Siège apostolique, c'est vers lui que doivent se diriger les pensées de tous ceux qui, par la grâce de Dieu, cherchent l'unité chrétienne.

Le Saint Père a par là indiqué d'une part le seul terme normal des aspirations de ces nobles âmes qui, nées en dehors de l'Église catholique, sentent profondément le besoin d'unité, d'autre part la vraie norme, saine et logique, de tout travail catholique visant à réunir nos frères séparés.

J. Levie, s. i.

Concordat entre le Saint-Siège et la République de Lithuanie (*A. A. S.*, xix, 1927, 425-433). — Un fascicule des *Acta* est consacré tout entier à ce Concordat, texte et ratifications. Nos lecteurs ont trouvé ci-dessus l'analyse et le commentaire de cet important document (1). Le Concordat est entré en vigueur le 10 décembre 1927, jour de sa ratification ; le fascicule des *Acta* qui le publie porte la même date.

Bibliographie

ÉCRITURE SAINTE

Ch. Pesch, s. i. **Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de Inspiratione Sacrae Scripturae.** Friburgi Brisgoviae, Herder, 1926, 88 p.

L'éloge du R. P. Pesch, auteur des « *Praelectiones dogmaticae* », n'est plus à faire, et tous les théologiens connaissent son grand ouvrage « *De*

(1) Chan. A. Van Hove, *Le Concordat de Lithuanie :* ci-dessus, p. 209.

Inspiratione Sacrae Scripturae (1906), œuvre magistrale, de très grande érudition, dont la première partie, environ 400 pages, consacrée à l'histoire de la doctrine de l'Inspiration, est particulièrement remarquable et de la plus grande utilité pour tous ceux qui s'occupent des questions bibliques. Une nouvelle édition s'imposait, mais le malheur des temps et la crise de la librairie ne permirent pas de réaliser ce projet. L'auteur se décida à publier un supplément exposant brièvement le progrès de la doctrine de 1904 à 1924. A quelque chose malheur est bon. Nous possédons ainsi, avantage considérable, une vue synthétique des controverses bibliques des 20 dernières années. Nous ne doutons pas que ce supplément, où se distinguent les qualités maîtresses du P. Pesch, sûreté de doctrine, prudence et modération, ne soit bien accueilli et ne rende les plus grands services.

E. Hocedez, s. i.

Ev. Parker. **Introduction to the Acts of the Apostles and the Epistles of St Paul.** London, Longmans, Green and C°, 1927, (12×19 cm.), IV-157 p., une carte. Prix : 3/6 sh.

Le but de M^me^ Evelyne Parker, en composant ce petit manuel, a été de fournir aux professeurs et maîtresses de religion une introduction élémentaire aux Actes des apôtres et aux Épîtres de S. Paul. Nous nous plaisons à reconnaître que cette tâche a été parfaitement accomplie ; clair, bienfaisant, captivant, ce petit livre est fondé sur une très solide connaissance de S. Paul et de son œuvre. Il dégage, de façon très heureuse, les grandes lignes de son apostolat et de sa pensée. Bien d'autres en profiteront que ceux auxquels l'auteur avait destiné son œuvre ; tous seront charmés par l'élévation des idées et le bon aloi de l'érudition scripturaire. On ne peut qu'applaudir à cette nouvelle preuve du progrès des études d'Écriture Sainte dans les milieux catholiques. J. Levie, s. i.

J. Beaufays, o. f. m. **Aux premiers jours de l'Église. I. Autour du Cénacle ; II. Saint Paul ; III. Saint Jean.** 3 volumes. Bruxelles, *La lecture au foyer*, 1924-1927, (14×22 cm.), 106-168-200 p. Prix : 7,50 ; 7,50 ; 10 frs.

Le P. Beaufays excelle à communiquer au public non spécialisé les fruits de son érudition. Ses ouvrages sur les premiers jours de l'Église forment une reconstitution historique où la vie et le pittoresque s'allient avec un sens critique averti. Il est fait parfois une brève allusion aux thèses adverses qui s'affrontent sur ce champ de bataille des origines chrétiennes, mais le plus souvent on s'en tient à un exposé positif où les objections au reste sont prévues et parées.

La petite trilogie du P. Beaufays (I. Autour du Cénacle. — II. Saint Paul. — III. Saint Jean) ne saurait être trop recommandée aux fidèles désireux de voir, dans leur jour historique, les premiers temps de l'Église.

Éd. Dhanis, s. i.

A. von Gall. Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Eine religionsgeschichtliche. Studie zur vorkirchlichen Eschatologie. Religionswissenschaftliche Bibliothek herausgegeben von Wilhelm Streitberg. Heidelberg, Winter, 1926, (13×20 cm.), xvi-492 p. Prix : relié 30 Mk.

Il faudra bien se résoudre à ne donner qu'un résumé succinct de ce livre : l'analyse et surtout l'examen critique du détail exigerait un volume.

L'auteur se propose de rechercher l'origine de l'eschatologie juive et d'en poursuivre le développement jusqu'au commencement de l'ère chrétienne.

Il croit devoir statuer qu'il y a une différence essentielle entre messianisme et espérance eschatologique.

Contrairement à ce que prétendent les représentants du mouvement protestant-libéral néo-ecclésiastique (Gunkel, Sellin, Mohwinkel, Gressmann) la littérature juive ne connaissait pas de salut eschatologique avant l'exil. La création de ce concept est due au second Isaïe. C'est une erreur que de l'attribuer à des influences babyloniennes ou égyptiennes. La source en est à chercher dans le Parsisme et en particulier dans les doctrines de Zarathustra et les courants religieux et littéraires qui en sont dérivés.

Il en est de même du qualificatif « Fils de l'homme », dont le sens fondamental n'est pas messianique mais eschatologique. C'est avec Daniel qu'il s'introduisit dans le judaïsme et cela sous l'influence prépondérante du Parsisme aux temps de l'hellénisme romain. Il ne pénétra pas cependant dans la théologie juive officielle, mais s'infiltra seulement dans quelques sectes séparées comme les Nazaréens, à laquelle le Christ appartenait. Toutes les pièces intégrantes de l'eschatologie juive : le jugement universel, ses signes précurseurs, la résurrection, la palingenèse, l'enfer et le paradis, sont dues à l'influence progressive du Parsisme sur les milieux juifs. Quant au Christ, son seul mérite est d'avoir substitué au contenu mythique une conception morale et religieuse. Il se savait Fils de l'homme et Fils de Dieu, non Messie; il attendait comme très prochaine l'irruption du règne de Dieu, probablement même identifiait-il sa mort et sa résurrection avec sa venue pour le jugement et l'inauguration définitive de Jahwé. Le Christ ne s'est donc pas cru Messie, ce sont ses disciples qui ont fixé l'identification de ce qualificatif avec celui de Fils de l'homme.

Voilà en raccourci la trame de ce livre prodigue de savoir mais plus pauvre en... science. Car la science a des exigences de logique et des rigueurs de méthode que nous regrettons de ne pas trouver suffisamment dans les supputations, les conjectures et les affirmations téméraires de cet ouvrage. V. Cremers, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

Saint Alphonse et les variations de son système moral

Un des plus célèbres moralistes du siècle passé, le Cardinal Joseph d'Annibale, ne craint pas d'affirmer : c'est Saint Alphonse de Liguori qui a sauvé le probabilisme, le conservant à l'Église de Dieu. « Actum erat, ce sont ses paroles (Summula, éd. 5, prooemium, n. 11), de probabilismo, altius in dies spirantibus tutioristis, praesertim post damnatas ab Alexandro VII (an. 1665, 1666) et Innocentio XI (an. 1679) plures illorum sententias, nisi insequenti saeculo contigisset S. Alphonsus Maria de Ligorio ». Sans entrer en discussion sur la valeur intrinsèque de cette affirmation de l'illustre moraliste, nous nous contentons de faire remarquer que tel semblait être aussi le sentiment du grand antagoniste de Saint Alphonse, du probabilioriste Vincent Patuzzi, qui, croyant avoir réduit au silence à tout jamais les adeptes du probabilisme, s'indignait à la seule pensée qu'Alphonse, par sa doctrine, allait donner un appui nouveau au système probabiliste. De là, son hostilité bruyante et l'âpre lutte qu'il engagea, jetant dans la balance non seulement sa science personnelle, mais encore tout le prestige de sa renommée, toute l'autorité théologique dont il jouissait, toute l'influence de ses nombreux amis et de ses protecteurs. La conviction que l'Évêque de Sainte Agathe était le *bouclier du probabilisme en détresse* ne le quitta pas un instant, et le suivit dans la tombe. Déjà le titre de ses deux ouvrages contre Saint Alphonse indique clairement sa pensée. « La causa del probabilismo richiamata all'esame da Monsig. D. Alfonso de Liguori, e convinta novellamente di falsità da Adelfo Dositeo (Patuzzi) ; ovvero risposta alla breve dissertazione dell'uso moderato dell'Opinione probabile », tel est le titre complet du premier ouvrage, publié ensuite en seconde

édition à Naples avec deux suppléments, en 1764. Le second ouvrage parut l'année suivante, 1765 : « Osservazioni teologiche sopra l'Apologia dell'Illust. e Revmo Monsignor D. Alfonso de Liguori contro il libro intitolato la Causa del probabilismo etc., nelle quali si espongono con maggior lume la falsità e insussistenza del nuovo sistema probabilistico, da Monsignore proposto e difeso ». Avant de mourir (1769), le Père Patuzzi eut encore le temps de composer sa grande « Theologia Moralis » ou « Ethica Christiana », où il ne put s'empêcher d'insérer une dissertation spéciale contre le « nouveau système de probabilité », comme il s'exprime. Nous ne citerons que le titre et la première phrase. « Dissertatio tertia — ainsi Patuzzi (Ethica Christiana, vol. I, p. 233; ed. Remondini, 1770) — de novello probabilitatis systemate, quod utramque christianae ethices regulam, legem scilicet et rationem, corrumpit atque pervertit ». Après ce beau début, vient la première phrase qui comprend tout un paragraphe. Nous ne citons que les parties ayant rapport avec la question traitée. « Diu mecum anceps cogitavi, commence notre moraliste probabilioriste, num debuissem de celeberrima moderni probabilismi controversia peculiarem in hoc Opus Theol. Moralis dissertationem inserere, non equidem quod illam magni momenti esse non crederem..., sed quia plura jam in superioribus, prout se tulit occasio, dicta sunt, quae ad illam penitus dirimendam, et adversantium opinionem funditus evertendam, satis superque videri facile possunt; ac praeterea de eadem integrum spissumque tractatum paucis abhinc — annis in lucem edidi inscriptum : De proxima etc., duobus voluminibus comprehensum, in quibus dedita opera hoc argumentum undequaque verso, queis duo alia postea adjeci volumina ad veritatem amplius illustrandam atque firmandam adversus D. Alphonsum Liguorium, ut nihil addendum plane superesse videatur ». Cet ardent polémiste, auquel par ailleurs on ne peut dénier un talent plus qu'ordinaire (Alphonse

était le premier à lui rendre justice), emportait donc dans sa tombe la conviction arrêtée : c'est Alphonse de Liguori qui s'est fait le défenseur, le champion du probabilisme en détresse, au moment où il succombait sous les coups des antiprobabilistes.

Si nous admettons que ni Patuzzi ni d'Annibale ne se sont trompés *à leur point de vue*, nous devons cependant ajouter qu'Alphonse sauva le probabilisme en lui faisant subir patiemment et savamment une certaine évolution, en partie nécessaire, en partie seulement opportune. C'est encore le Cardinal d'Annibale qui, en toute franchise et loyauté, nous suggère cette réflexion. « Is (sanctus Doctor), dit-il à l'endroit déjà cité, animarum zelo succensus, primum probabiliorismo..., eoque profligato, lato probabilismo letale bellum indixit ; saluti animarum aeque perniciosis ». Mais si c'était tant au probabiliorisme qu'au probabilisme large que s'en prenait Saint Alphonse, nous sommes en droit de nous demander, quel était donc *son système à lui*, celui qu'il mettait en avant pour le faire triompher? Ecoutons le savant Cardinal, qui, étant lui-même probabiliste et partisan du principe de possession, est très compétent pour nous fournir les renseignements voulus. « Ante omnia, dit-il, (S. Alphonsus) statuit illud : lex dubia non obligat ; ex quo deduxit : in dubio melior est conditio possidentis ; ex hoc autem intulit, in dubiis, neque pro libertate semper, neque semper pro lege respondendum esse, sed oportere animadverti, utra earum in possessione sit, proque ea respondendum esse : seu libertate, seu lege. Et sic doctrina haec omnium forte antiquissima, postliminio tandem aliquando reversa est ». Ces principes posés, voici quelle sera la conclusion du grand moraliste : « Et licet S. Doctor in suo morali systemate moderatum probabilismum (quem postea, seipsum forte satius explicando ut latum probabilismum coerceret, aequiprobabilismum appellavit) contra probabilioristas tuendum susceperit, in

tota sua theologia morali hac regula perpetuo usum fuisse, nemo profecto, qui eum legerit, inficias iverit ».

Ces paroles précises et laconiques en même temps, font entrevoir à nos regards comme la solution d'un problème historique d'un intérêt spécial, celui qu'on a coutume d'énoncer en ces termes : Alphonse a-t-il varié dans son système moral, et dans quelles limites cette variation s'est-elle accomplie ?

A nous en tenir d'abord aux paroles du Cardinal d'Annibale, il semble bien qu'il y eut une certaine variation, mais uniquement en dedans, au sein même du probabilisme, non pas en dehors de ses limites : Alphonse, tout en attachant le nom, jusque-là quasi ignoré, d'équiprobabilisme à son système, serait resté pleinement et jusqu'au bout dans le grand camp probabiliste ; il n'aurait exécuté qu'un mouvement de gauche à droite, sans jamais abandonner le probabilisme.

Ne voulant pas entrer directement en discussion, pour le moment, sur le bien-fondé de ces assertions, très remarquables d'ailleurs, du Cardinal d'Annibale, nous voudrions cependant à notre tour faire un modeste essai d'éclaircir la question, en nous servant de documents anciens et nouveaux (dont l'un ou l'autre encore inédit), qu'en des temps plus récents nous avons pu nous procurer. Ce travail de recherches historiques et critiques sera divisé en un certain nombre de paragraphes, afin d'en faciliter la lecture et d'en diminuer, autant que possible, l'inévitable monotonie.

§ 1. *St Alphonse, écrivain, a-t-il jamais été probabilioriste?*

Il est hors de doute qu'Alphonse, en tant que théologien moraliste ou simple ascète écrivain, n'a jamais été probabilioriste. Depuis la première ligne qu'il livra au public jusqu'à la dernière, il n'a jamais cessé d'appartenir au camp des antiprobabilioristes ; *sous ce rapport donc*, toute variation

chez lui est exclue. Son activité littéraire eut pour premier fruit en ascétisme le magnifique livre des « *Visites au Saint-Sacrement* », vers l'an 1744 ; en théologie morale, son premier essai fut l'*Epistola de maledictione mortuorum*, en 1746. Or il est constaté, que pas plus un des premiers écrits de saint Alphonse qu'un des derniers ne contient de trace de probabiliorisme (Gaudé, *De morali systemate S. Alphonsi*, p. 12 s., p. 135 s.).

Par ailleurs, le Saint lui-même nous apprend à différentes reprises (Dissert. 1749, ed. Monza, p. 77 s. ; Dissert. 1755, ed. Monza, p. 256 s. etc.), que dès les premières années de son ministère apostolique dans les missions, il *adhéra au probabilisme*, et dans le carnet de ses notes spirituelles intimes, nous lisons ces mots, à la date du 24 octobre 1741 (Gaudé, o. c. p. 13) : « DD. Falcoia (évêque de Castellamare et directeur spirituel du Saint) praecepit mihi *ut opinione probabili* utar, sicut tam multi alii faciunt. »

Néanmoins, nous ne voulons nullement passer sous silence que la première formation d'Alphonse a été, sans aucun doute, une formation basée sur les principes sévères du *probabiliorisme*. D'abord, tous ses premiers maîtres avaient été partisans de l'opinion rigide ; les auteurs qu'on lui mettait entre les mains étaient aussi des probabilioristes, tellement que les ouvrages des probabilistes, les raisons intrinsèques de leur doctrine, leurs preuves d'autorité, etc., lui restèrent presque inconnus. C'est encore le saint Docteur lui-même qui nous fournit ces détails dans les différentes éditions de sa Théologie morale, dans ses nombreuses dissertations et apologies, dans ses lettres et œuvres similaires. Contentons-nous d'une seule citation, détachée de la « *Risposta ad una lettera d'un religioso circa l'uso dell'opinione egualmente probabile* ». 1764 (Apologie e confut. ed. Monza, I, p. 111) : « Que Votre Révérence sache, qu'en faisant mes études ecclésiastiques, j'eus, dès les commen-

cements, pour directeurs des maîtres tous adonnés à l'opinion rigide ; et le premier livre de morale qu'ils me mirent entre les mains était Genet, chef de l'école probabilioriste ».

Si saint Alphonse ne nous en avait informés lui-même, nous n'aurions jamais su le secret de sa première éducation intellectuelle probabilioriste ; jamais il n'a écrit une ligne dans ce sens, qui nous ait été conservée. Nous sommes donc en droit de passer par-dessus cette première manière de voir tout à fait personnelle, qui ne concerne pas l'écrivain ni l'auteur comme tel, et qui ne déteint pas sur les idées contenues dans les nombreux écrits d'Alphonse, si nous voulons du moins nous en tenir à ceux qu'aujourd'hui nous possédons encore. Concluons et disons purement et simplement : dès qu'il publia des écrits et en particulier des écrits de théologie morale, Alphonse suivit comme système le probabilisme, et, comme écrivain, il ne fut jamais probabilioriste ; sous ce rapport, il n'y a donc pas lieu de parler de variations.

§ 2. *Caractère général du probabilisme de saint Alphonse.*

Si, dès le commencement de sa vie littéraire scientifique, Alphonse a été probabiliste, nous devons nous demander quels sont les traits ou les notes du probabilisme auquel il adhérait. C'est ici que nous rencontrerons des difficultés sérieuses ; c'est pourquoi nous sommes forcé de faire quelques *remarques préliminaires et générales* sur le probabilisme lui-même, tel qu'il se présente à nous du temps de saint Alphonse.

Si le probabilisme, en général, admettait qu'à part certains cas où une plus grande sûreté est requise, par exemple, dans l'administration des sacrements, etc., il est permis d'agir d'après une opinion probable ; dans l'interprétation et l'application de ce principe existaient cependant de réelles divergences. Nous pouvons dire que le probabilisme

présentait autrefois comme un vaste camp, où il y avait des groupements de droite et de gauche. Et cependant de ce camp nous excluons complètement (que le lecteur veuille bien le remarqner), nous excluons le laxisme et les laxistes ; parce que, en réalité, ceux-là se contentaient de *moins qu'une probabilité*.

Parmi les partisans du probabilisme, nous distinguons donc premièrement le groupe des probabilistes *absolus*, qu'on appelle souvent aussi les probabilistes larges (probabilismus latus seu absolutus). Pour ne citer que l'un ou l'autre exemple, étaient probabilistes absolus ou larges les Pères Jacques Illsung, Claude Lacroix ou Croix (comme dit Saint Alphonse), Richard Archdekin ou Arsdekin, etc. Ils admettaient que l'on pouvait suivre toute opinion probable, pourvu qu'elle fût en elle-même sérieuse, même alors que l'opinion opposée était évidemment plus probable : licet evidens sit, oppositam esse probabiliorem. On comprend sans peine, qu'ils se tenaient à l'aile gauche du camp probabiliste, étant réellement les plus avancés de tous, « intra limites probabilismi ». Un autre groupe, celui des probabilistes *modérés* (probabilismus moderatus), observait beaucoup plus de réserve que le précédent. En effet, les probabilistes modérés ne permettaient de suivre l'opinion probable que si elle était, non seulement grave et sérieuse considérée en elle-même, mais encore telle, comparée avec l'opinion opposée. Citons parmi eux les noms de Suarez, De Lugo, Lessius, etc. Enfin quelques probabilistes, spécifiant plus particulièrement la nature de la « probabilis », soutenaient que l'opinion également ou à peu près également probable pouvait être suivie, mais non celle dont l'opposée était certainement, et notablement plus probable. Quelquefois on les désignait sous le nom d'*équiprobabilistes*, et on nommait parmi eux les Pères Chrétien Rassler, Antoine Mayr, Amort, etc.

Signalons encore cette particularité, que bien des proba-

bilistes, dans le système moral, faisaient l'application du *principe de possession*, favorisant soit la liberté, soit la loi, selon les différents cas où l'une ou l'autre aurait des *droits antécédents certains*. Du temps de Saint Alphonse, ces possessionistes ne formaient pas un groupe à part ; aussi nous sommes-nous contenté de relever simplement ce détail, sur lequel nous reviendrons plus tard, en son temps.

Une autre particularité, qu'il est opportun de noter aussi, est celle-ci : quand on parle de « probabiliste purement et simplement » (probabilista purus, probabilista simplex), on n'a en vue que quelqu'un qui appartienne à un des deux premiers groupes. De là nous devons conclure, en toute rigueur, que le *probabilisme pur et simple* doit s'entendre tout aussi bien du système des probabilistes modérés que des probabilistes absolus (ou larges). La raison en est que les probabilistes modérés, tout en se dirigeant d'après le principe tel que nous venons de l'exposer, omettaient cependant volontiers cette clause de la relativité, par laquelle ils se distinguaient des probabilistes absolus et qui les faisait appeler aussi : *probabilistes relatifs* (relativi). Le dernier groupe, celui des équiprobabilistes, par contre, avait l'habitude de mettre déjà dans la formule la clause elle-même (aequalis vel fere aequalis), et c'est pourquoi il ne s'appelait pas et n'était pas appelé : probabilisme pur et simple.

Mais revenons un peu en arrière et demandons-nous : comment faut-il d'abord qualifier le probabilisme de saint Alphonse? La réponse à cette question aura difficilement la précision que bien des lecteurs attendent dès maintenant. Remarquons cependant ceci : d'un côté, Alphonse n'avait guère autrefois étudié le probabilisme, comme il le dit lui-même; de l'autre côté, le probabilisme avait passé du probabilisme modéré, tel qu'il prédominait au seizième siècle et au commencement du dix-septième, au probabilisme absolu ou large, qui pendant un certain temps était fortement en vue et

menaçait d'évincer le premier. Ajoutons à cela l'équiprobabilisme et les particularités des possessionistes, et l'on aura une idée de *l'être complexe*, que devait tout d'abord paraître à saint Alphonse ce probabilisme, dont il voulait bien se déclarer le partisan et le champion. Il se mit à l'étudier, et l'étudia pendant l'espace de presque trente ans, comme il nous en avertit dans la Déclaration apologétique de son système, en 1774. Il écrit (Apologie e confut., ed. Monza, II, n. 49, p. 60 s.) : « Pendant 30 années environ, j'ai lu sur cette question (du système moral) d'innombrables auteurs, partisans soit de l'opinion rigide soit de l'opinion bénigne, et pendant tout ce temps j'ai demandé à Dieu sa lumière, afin de reconnaître le système que je devais suivre pour ne pas me tromper. Finalement, comme je l'ai déclaré au commencement de cet opuscule, j'ai fixé mon système, en m'appuyant non pas sur mes vues personnelles, mais sur l'enseignement des théologiens et spécialement du prince des théologiens, de *saint Thomas d'Aquin*, qui jouit d'une autorité exceptionnelle auprès de toutes les Écoles et Universités catholiques, et en général auprès de tous les théologiens les plus célèbres de l'Église ; mais ce qui vaut davantage encore, c'est qu'il a été déclaré Docteur par l'Eglise. Si donc je me trompais, je me tromperais avec ce grand Docteur ».

§ 3. *Le probabilisme de saint Alphonse était d'abord le probabilisme pur.*

Alphonse étudia donc sans relâche la question, et personne ne lui en voudra, si au commencement il ne s'était pas encore définitivement fixé : on ne peut lui demander que par intuition il se déclarât comme infailliblement pour ce qu'il y avait de meilleur. *Saint Augustin* n'a pas cru qu'il était infaillible, et s'est rétracté ; *saint Thomas* ne prétendait pas non plus avoir

trouvé du premier jet la formule de vérité la plus irréformable ; *Alphonse* savait aussi qu'il pouvait se tromper, et c'est pour cela qu'il n'a pas hésité, à l'exemple des deux génies nommés plus haut, d'appliquer à ses idées sur le système à suivre la grande loi de l'épurement, du développement progressif. Il ne craignit donc pas de *réformer* certaines de ses opinions, qu'il avait d'abord tenues pour solidement probables, et qui à ses yeux ne l'étaient plus ensuite, quand des recherches plus profondes avaient démontré le contraire. Mais laissons ici la parole au Saint lui-même. Dans l'ouvrage déjà cité, il écrit (n. 1, p. 7) : « Il est vrai que dans mes premiers livres de morale, publiés alors que j'étais plus jeune, j'ai admis certaines opinions bénignes, plus qu'il ne fallait ; mais ensuite, les ayant examinées avec plus de réflexion, je les ai rétractées et plusieurs même publiquement (colle stampe) ». Ces lignes qu'on vient de lire, sont d'un vieillard de 78 ans ; mais 20 ans plus tôt, il avait déjà commencé ces rétractations, qui, il est vrai, ne sont pas du goût de notre siècle un peu superbe et superficiel hélas, qui font cependant honneur à l'amour éclairé et indomptable d'Alphonse pour la vérité. Voici ce que le 8 août 1754, il écrivit en qualité de Recteur Majeur de la Congrégation du Très Saint Rédempteur aux membres de son Institut (*Corrisp. gener.* I, p. 260 s.) : « Je recommande aux confesseurs *l'étude de la morale*, et les prie de ne pas suivre à l'aveugle certaines opinions des docteurs, avant d'en avoir examiné les raisons intrinsèques : je parle spécialement des quelques opinions que dans mon second livre (2e éd. de la Théol. mor.) je n'ai plus regardées comme probables. Je répète, et les probabilistes aussi le disent, que tout confesseur est tenu d'en agir ainsi : il doit examiner en toute question s'il y a une *raison intrinsèque* capable de convaincre l'esprit, car alors l'opinion contraire est rendue improbable... Beaucoup d'opinions, je l'avoue, m'avaient d'abord paru sérieuses, et je les ai depuis reconnues pour improbables... Je

range en particulier parmi les opinions improbables celle qui permet d'absoudre l'ordinand engagé dans l'habitude (invétérée) de péchés mortels, pourvu qu'il donne des signes de repentir qui lui permettent de recevoir le sacrement de Pénitence. Même dans ce cas, l'ordinand (qui voudrait se faire ordonner) ne peut être absous, car ce n'est pas seulement une convenance, comme le supposent faussement quelques-uns, mais une nécessité pour lui de posséder la bonté de vie positive, non pas en raison du nouveau sacrement (de l'Ordre) qu'il va recevoir, car celui-ci exigerait simplement l'état de grâce, mais en raison du degré éminent auquel il voudrait être élevé (par l'ordination), et qui exige absolument une bonté de vie excellente (un'eccellente bontà)... J'avais moi-même soutenu jadis l'opinion contraire; mais j'ai reconnu ensuite qu'elle était très improbable (improbabilissima), et pour cela, je me suis rétracté ». Le Saint publia plusieurs « elenchi quaestionum reformatarum », et il le fit par devoir de conscience, par conviction inéluctable, amour puissant et intégral de la vérité. Tout ce qu'on put dire pour le faire changer d'avis à ce sujet n'avait pas de prise sur cette âme juste et loyale.

Alphonse se trouvait engagé dans le camp du probabilisme tel qu'il était vers le milieu du dix-huitième siècle, où les probabilistes absolus n'étaient pas à l'arrière-garde. Laissons-le nous faire lui-même le portrait des temps qui précédaient. Il écrira dans son *Apologie de la Théologie morale*, en 1769 (Apologie e confut. ed. Monza, I, n. 2, p. 7) : « Quant au système qui déclare licite l'usage de l'opinion probable, il y a trois manières de voir, que nous devons noter à son sujet : la première est celle qui tient pour licite une opinion en faveur de la liberté, malgré qu'elle soit *moins probable* et que l'opinion en faveur de la loi soit *certainement plus probable*. C'est ainsi que pensaient presque universellement les auteurs (probabilistes) du siècle passé ». Que le commencement du dix-huitième siècle n'ait pas totalement rompu avec cette

manière de voir, nous pouvons déjà le déduire du fait qu'alors l'influence du Père Claude Lacroix était considérable : or il patronnait puissamment ce principe. Ecoutons le Card. d'Annibale (*Summula*, I, n. 263, nota 10, p. 258) : « Cl. Vitozzi, systematis S. Alphonsi strenuissimus propugnator, pro certo habet, S. Doctorem eum probabilismum repudiasse, quem Lacroix (I, 301) exposuerat his verbis : licitum est operari secundum opinionem probabilem, licet *evidens sit* oppositam esse probabiliorem, uti habet communis cum Illsung, etc. Atqui hunc esse, non moderatum, sed latum (non laxum) probabilismum patet 1° ex verbis ipsis » etc. Ce milieu probabiliste, dans lequel était entré Alphonse, renfermait sans aucun doute des probabilistes modérés comme aussi des probabilistes absolus, outre les quelques équiprobabilistes, qui gagnèrent surtout de l'importance par l'appui du saint Docteur lui-même. En conséquence, nous donnons la réponse suivante à la question très délicate qu'on a coutume de poser par rapport au probabilisme d'Alphonse, *au commencement;* et nous disons : sans aucun doute, Alphonse suivit d'abord le *probabilisme pur et simple*. C'est le Saint lui-même qui nous l'affirme avec toute la clarté désirable, comme nous le montrerons plus loin ; déjà le savant éditeur de la Théologie morale de saint Alphonse, le Père Gaudé, ne craint pas de taxer « d'hallucinations » les assertions contraires, qu'on a émises à ce sujet : « At pace tantorum virorum dixerim, affirme-t-il (De morali system. n. 68, p. 98), si res accurate perpendere velimus, haud difficile erit eos hallucinari, et ex ipsis Alphonsi verbis oppositum dilucide demonstrare ». Comment aurait-il pu en être autrement? Le probabilisme pur et simple, nous l'avons dit plus haut, renferme les deux groupes de probabilistes modérés et larges : or l'équiprobabilisme ne paraissait à la surface du système qu'après l'impulsion vigoureuse que lui donna saint Alphonse plus tard ; donc il ne restait que le probabilisme pur et simple. Consultons les

premiers écrits d'Alphonse sur le système moral ; nous verrons avec *toute la clarté de l'évidence* qu'il n'a en vue que le simple probabilisme.

La plus *ancienne* en date des dissertations alphonsiennes sur le probabilisme est celle de 1749. Elle a pour titre spécial : « *Dissertatio de opinionum probabilitate* », imprimée à Naples chez Alexius Pellechius, sans nom d'auteur ; c'est l'imprimeur, pour avoir le droit d'imprimer, qui indique à l'autorité compétente le nom d'Alphonse comme auteur (ed. Monza, dissert. quatuor, p. 7). Il y est question de deux opinions seulement : la rigide et la bénigne. En voici le début, par où nous verrons qu'Alphonse se trouve engagé dans le probabilisme pur et simple. « Celebris est quaestio, an liceat sequi opinionem minus probabilem, probabiliori relicta. Prima sententia negat cum Goneto, Contensono, Genetto, Habert, etc... Secunda sententia docet licitum esse uti opinione solide probabili, probabiliori omissa ». Comme autorités à l'appui de la seconde opinion, qui est celle de l'auteur (l. c. p. 12), nous voyons cités tout aussi bien des probabilistes modérés, tels : Azor, Laymann, Lessius, De Lugo..., que des probabilistes absolus, comme Claude Lacroix, et même le Père De Moya, dont tous les livres de morale furent mis à l'Index (Gaudé, Theol. mor. IV, p. 805 ; Prümmer, Theol. mor. I, p. XXXI).

Dans la *seconde* dissertation, de l'année 1755, dont le titre est celui-ci : « Dissertatio de celebri quaestione : an liceat usus opinionis probabilis in concursu probabilioris », Alphonse, qui avait encore une fois supprimé son nom, distinguait quatre opinions (op. cit., ed. Monza, n. 2, p. 84) : « Prima omnem rejicit opinandi usum, dit-il, etiam ex opinione probabilissima ». Comme partisans de ce système, il nomme Sinnichius, Wendrochius, Fagnanus, Genet et Habert. « Secunda sententia, continue-t-il, tunc tantum tenet licitum esse sequi opinionem minus tutam

quando opposita pro lege est tenuiter probabilis, ita ut leve vel fere leve fundamentum habeat ». Suivent ce système Mercorus, Boronius et quelques autres, qui toutefois sont peu nombreux. « Tertia sententia, reprend Alphonse, communis inter probabilioristas, dicit licere uti opinione probabili pro libertate semper ac ipsa nititur fundamento graviori, licet contraria pro lege etiam sit graviter probabilis ». Ici Alphonse ne mentione aucun nom spécialement, car il faudrait transcrire toute la longue liste des probabilioristes. Il passe ensuite à la quatrième opinion, *qui est la sienne*. « Quarta denique sententia, ce sont ses paroles (l. c. p. 85), tenet licitum esse sequi opinionem probabilem et minus tutam, relicta probabiliori ». Le Saint nous donne les preuves à l'appui, et, dans la longue nomenclature des partisans de cette opinion, il fait figurer de nouveau à côté des probabilistes modérés Suarez, Lessius, De Lugo, etc., les probabilistes absolus Claude Lacroix, etc., et même De Moya, Diana, etc. Il est vrai qu'il se sert en partie d'une liste établie par Mercorus (l. c. p. 86 et 88); mais lui-même de son propre chef y ajoute les noms de Claude Lacroix, de Moya, de Bossius, dont le traité spécial « de conscientia scrupulosa » a été mis à l'Index (quelques-uns pensent qu'il s'agit d'une falsification, voyez Gaudé, Theol. mor. IV, p. 790), etc.

La *troisième* dissertation d'Alphonse fut imprimée deux ans plus tard que la précédente, en 1757; elle se trouva insérée dans la troisième édition de la Théologie morale du Saint, et parut encore dans la quatrième et la cinquième édition (en 1763), mais contre le gré de l'auteur, par empressement de l'imprimeur Remondini (Corrisp. spec.; lettre à Remondini p. 201). Là, Alphonse distingue les différentes opinions des moralistes de la manière suivante (diss. quatuor, ed. Monza, n. I, p. 262) : « Alii enim censuerunt omnem opinandi usum esse illicitum, adeo ut nec probabilissimam quidem opinionem liceret sequi, ut Sinnichius, Wendrochius, etc. (tutioristae

rigidi)... Alii autem tenuerunt non esse licitum usum opinionis nisi probabilissimae, cujus opposita nullum motivum nisi leve vel fere leve videatur habere, etc. (tutiorîstae mites)... Alii vero dixerunt licere uti opinione quae validiori nititur motivo; et hi dicantur probabilioristae. Alii demum, probabilistae vocati, putarunt licitum esse usum opinionis in concursu opinionis aeque probabilis ac etiam probabilioris ». L'opinion de l'auteur est indiquée en ces termes (l. c. n. IV, p. 267) : « Secunda igitur sententia nostra et communis tenet, licere usum opinionis absolute probabilis aut saltem probabilioris, etsi contraria pro lege sit probabilis ». Malgré cette formule, Alphonse entend défendre fortement l'opinion bénigne (l. c. n. LXXXIX, p. 378 ss.); mais parlant de l'argument d'autorité, il fait explicitement remarquer que des auteurs tels que Diana, Tamburini, etc., n'ont pas la même gravité ni le même poids qu'un Suarez, un Azor, un Lessius, un De Lugo, etc. (l. c. p. 377). Dans cette dissertation il ne cite plus à l'appui de l'opinion bénigne des auteurs connus par leur attachement au probabilisme absolu ou large (probabilismus latus).

La *quatrième* dissertation, écrite d'abord en italien, parut en 1762 sous ce titre : « *Breve dissertazione dell'uso moderato dell'opinione probabile* » (dell'uso moderato etc., ed. Monza, p. 367). Là encore Alphonse bataille vigoureusement contre les probabilioristes, mais, en même temps, il précise nettement son point de vue, celui qu'il n'abandonnera plus jamais jusqu'à la fin : c'est pour cela que cette nouvelle dissertation est d'une importance capitale par rapport à la question, dont nous avons à nous occuper ici. Comme le Saint s'est donné la peine de traduire en latin cette même dissertation, afin de l'insérer dans sa Théologie morale, nous emploierons le texte latin, pour la plus grande commodité des lecteurs (dissert. quatuor, ed. Monza, p. 391) : « Praesenti dissertatione, dit-il dès le commencement, duas nobis proponimus

quaestiones discutiendas. Prior est, an licitum sit sequi opinionem minus probabilem... Posterior, an duabus opinionibus adversis aequaliter aut quasi aequaliter probabilibus, licitum sit minus tutam amplecti ». La question ainsi posée, de l'avis d'Alphonse, se résout facilement quant à la *première partie*. « Circa primam quaestionem citius me expedio ; resolutio enim est nimis perspicua », se contente-t-il de dire ; et tout aussitôt il donne une solution contraire à celle que proposent les probabilistes absolus. « Dico igitur non licere sequi opinionem minus probabilem, cum opinio quae stat pro lege est notabiliter et certe probabilior ». Après quelques mots, il laisse cette partie de la question et passe à la *seconde* : « An duabus opinionibus adversis aequaliter aut quasi aequaliter probabilibus, licitum sit minus tutam amplecti? » Et il répond tout aussitôt contre les probabilioristes : « Dico quod cum opinio minus tuta est aeque probabilis, potest quis eam licite sequi ». Par une foule d'arguments cette proposition est ensuite prouvée, et encore une fois Alphonse affirme que l'opinion bénigne, qu'il défend contre les probabilioristes, était autrefois pendant longtemps commune parmi les théologiens : « ... quae per multorum annorum series communis fuit apud omnes » (l. c. p. 451). Ce n'est donc nullement le camp du probabilisme qu'il a quitté, sans cela il se contredirait grandement lui-même ; ce sont les probabilistes absolus qu'il répudie et dont il qualifiera plus tard, dans son « Apologia della Teologia Morale » (I, ed. Monza, p. 8), l'opinion de « lassa » qu'on ne peut suivre licitement. Mais en même temps il accumule les preuves en faveur de l'opinon bénigne contre les « Antiprobabilistes ». Nous sommes donc en droit de tirer les conclusions suivantes : quand Alphonse plus tard se défend contre le reproche d'être probabiliste, quand il affirme s'être rétracté sur plusieurs points, etc., cela peut s'expliquer aisément en tenant compte des *faits suivants* : 1° Alphonse engagé dans le camp probabiliste, n'avait pas

d'abord précisé la distinction entre probabilistes absolus et modérés ; il avait suivi le probabilisme pur et simple. 2° Au dix-septième siècle, surtout dans la seconde moitié, le probabilisme absolu était très répandu, et il était encore puissant au commencement du dix-huitième siècle. Or c'est ce genre de probabilisme, que le Saint avait plus tard en vue, qu'il répudia, qu'il combattit ; il était donc en droit de dire et de répéter : c'est à tort qu'on me tient pour un partisan de ce probabilisme (absolu), au contraire, je le répudie et j'ai rétracté plusieurs de mes anciennes opinions trop bénignes. 3° Vers les années 1760 à 1762, il y a lieu de parler *d'une variation partielle* dans les idées de saint Alphonse quant à son système moral, en ce sens qu'il répudia alors ouvertement et pleinement plusieurs principes des probabilistes absolus, ce qu'il n'avait pas fait dans la même mesure jusque-là ; au contraire, il avait autrefois, d'après ses propres affirmations (comme nous le montrerons encore plus tard), adhéré à plusieurs de leurs opinions trop bénignes : de là aussi ses rétractations.

Une autre preuve de ce que nous venons de dire, nous la trouvons dans une lettre privée de saint Alphonse du 12 octobre 1758 à Dom Roberto, Prieur des Camaldules de Monte Corona. L'acquisition de cette lettre ayant eu lieu dans des temps plus récents, elle n'a pas encore pu être publiée. Voici le fait d'après le document original, signé de la main de saint Alphonse. Dom Roberto avait soumis à Alphonse un certain nombre de difficultés au sujet des opinions probables, du système probabiliste, etc. Voici la réponse du Saint : « Je me suis mis à votre disposition et, pour vous servir, je répondrai brièvement aux difficultés que vous me proposez. Premièrement, je vous avertis que présentement je ne puis donner une règle générale par rapport aux opinions du Père Busenbaum, parce que je devrais les lire toutes et examiner si vraiment elles sont probables ou non ; pour le moment je vous suggère seulement ceci : quelques-unes le sont et

d'autres ne le sont pas. Secondement, je vous dis qu'il est permis et plus que permis de suivre l'opinion probable, solidement fondée en probabilité (soda fondata probabile), in concursu probabilioris ex parte praecepti se tenentis; comme aussi il est permis de suivre l'opinion vraiment probable, in concursu opinionis aeque probabilis, bien qu'elle ne soit pas favorable à la loi, mais favorable à la liberté. Et la raison fondamentale de tout ceci est, que la loi étant toujours dans ces cas (comme on le suppose) douteuse, il n'y a pas de motif qui strictement nous oblige à suivre l'opinion qui est favorable à la loi, mais nous pouvons toujours suivre l'opinion contraire, favorable à la liberté, pourvu qu'elle soit solidement probable. Du reste, pour vous persuader davantage de mon sentiment, je vous envoie ci-jointe ma dissertation (note : c'est la troisième dissertation, dont nous avons parlé plus haut), dans laquelle je me suis beaucoup plus clairement exprimé que dans mon grand ouvrage de la Théologie morale; et j'en ai usé ainsi, afin de pouvoir me mettre à l'abri des langues (di potere sfuggire le lingue) de tant et tant d'hommes de science, qui de nos jours s'opposent très vivement à ce qu'on fasse usage de l'opinion probable in concursu probabilioris ». On le voit, Alphonse se trouve dans le camp du probabilisme, mais non pas comme un passif qui se tient à la remorque des autres, il examine, il étudie, il veut se rendre compte des nuances et des divergences, il prie et s'oriente en homme d'intelligence et de conscience, mû non par la passion du parti, mais par le souci de la vérité.

Il nous reste encore à résoudre *deux questions*, qui se posent très naturellement et qui achèveront de nous faire connaître la situation telle que nous la concevons au point de vue historique : la première est celle-ci : Alphonse a-t-il été jamais partisan complet du probabilisme absolu? — et la seconde : a-t-il voulu quitter le camp probabiliste, en formulant et en adoptant l'équiprobabilisme?

§ 4. — *Saint Alphonse n'a jamais été partisan complet du probabilisme absolu.*

Sur ce premier point, nous pouvons être bref en raison de ce que nous avons déjà dit précédemment. Alphonse, bien qu'il se déclarât pour le probabilisme purement et simplement, cependant n'adhéra jamais formellement à cette espèce de probabilisme, qu'on nomme probabilisme absolu ou large (probabilismus latus). Sans aucun doute, il en accepta un certain nombre d'opinions trop bénignes, qu'il rétracta plus tard ; il ne se libéra pas non plus entièrement de ses principes, mais il n'y donna pas une vraie adhésion. En voici la preuve : Maintes fois, dans ses dissertations et ses apologies, il nous dit et nous répète qu'un des principes de ces probabilistes absolus était celui-ci : « Qui probabiliter agit, prudenter agit » (voyez : dell'uso moderato dell'opinione probabile, 1765, ed. Monza, p. 73 ss., 77, etc.). Or de la manière la plus formelle, il déclare pour sa part, qu'il n'a jamais pu croire que ce principe fût vrai, donc il n'a pas admis comme vrai un des premiers principes du probabilisme absolu, il n'a donc jamais adhéré vraiment et entièrement au probabilisme absolu : la conclusion est de toute rigueur. Voici le *texte même de saint Alphonse* (dichiarazione del sistema, 1774; Apologie e confut. II, ed. Monza, p. 9) : « Ond'io sempre ho stimato falso quel principio adottato da'probabilisti (c. à d. les probabilistes absolus) : qui probabiliter agit, prudenter agit; mentre chi opera senza la moral certezza dell'onestà della sua azione, non prudentemente, ma imprudentemente opera. — Toujours j'ai cru qu'il était faux, ce principe adopté par les probabilistes (absolus) : qui probabiliter, etc.; puisque celui qui agit sans avoir la certitude morale de la licéité de son action, n'agit pas avec prudence mais avec imprudence ».

Ce n'est pas seulement au moment où il faisait déjà

profession d'équiprobabilisme qu'Alphonse parlait ainsi, non ce n'est pas après coup qu'il cherchait à se disculper, c'est en pleine année 1755, dans cette fameuse dissertation tant invoquée et patronnée par les probabilistes, qu'il le dit aussi. Voici ses paroles (ed. Monza, p. 102, s.). Après avoir rappelé le principe célèbre des probabilistes absolus : qui probabiliter agit, prudenter agit, il continue : « Verumtamen numquam acquiescere potui argumento prius proposito, nempe quod qui probabiliter agit, prudenter agit; non enim videtur, absolute loquendo, prudenter agere qui, judicans veritatem stare magis pro sententia tutiori, velit oppositam minus probabilem amplecti ».

Une *grave objection* cependant s'élève ici : il semble bien qu'Alphonse, dans sa première dissertation (année 1749), se soit servi de ce même principe, comme premier argument « ex ratione » en faveur de l'opinion bénigne. Nous lisons dans cette dissertation (ed. Monza, p. 12 s.) : « Ratio primo est, quia ad honeste agendum sufficit prudenter agere, quin prudentius agere teneamur. Commune est enim et communiter receptum axioma illud : qui probabiliter agit, prudenter agit. Sinnichius (un rigoriste et tutioriste extrémiste) et alii tenebant non esse licitum sequi opiniones probabiles, sed inter probabiles tutiores semper eligendas esse » etc.

A cette difficulté nous répondons : 1° Alphonse ici ne fait pas personnellement l'examen du principe, pris dans le sens des probabilistes absolus; il ne le discute pas autrement, mais en constate l'existence : sans dire autre chose, il s'attache à réfuter les assertions des tutioristes, et enfin ajoute ces *mots significatifs* (l. c. p. 16) : « Sed quidquid sit de hoc, ex dictis cernitur quod probabilioristae confundunt probabilitatem cum certitudine » etc. Puis il démontre la différence entre « scientia et opinio ». — 2° A la fin de la dissertation, l'auteur prend la précaution de déclarer encore

formellement (l. c. p. 78) : « Ceterum, quisque in suo sensu abundet; sed nemo quod a Deo aut ab Ecclesia injudicatum est, judicare praesumat, ut ab adversariis fit audacter, » etc. Cette manière de parler, prudente et réservée, ne manque pas ici d'une certaine importance. — 3° La dissertation en question (comme la suivante d'ailleurs aussi) parut sans nom d'auteur; elle resta donc anonyme et peu connue. Il semble que le Père Patuzzi l'ait complètement ignorée, et, dans ses lettres, Alphonse n'en parle qu'une seule fois, en écrivant au Père Cajone, en 1755 (Corrisp. gen. I, p. 296) : « Ora ve ne mando solo due (des exemplaires de la Théol. mor.), se il figliuolo li vuol portare, con sei Pratiche e due Probabili (deux exemplaires de la dissertation sur l'opinion probable) ». Comme la seconde dissertation sûr l'opinion probable parut dès l'année 1755, et que la lettre au P. Cajone est datée du 30 juin de cette même année, il est très possible encore qu'il s'agisse non pas de la première, mais de la seconde. Quoiqu'il en soit, nous croyons que tout lecteur avisé peut apprécier la force des raisons alléguées, et nous devons nous en contenter pour le moment.

Remarquons spécialement aussi qu'Alphonse, dans la première dissertation, admettait déjà le *principe de possession,* étendu à d'autres matières encore que celle de la justice; il est vrai qu'il en fait tout d'abord l'application à la liberté, c'est-à-dire en faveur de la liberté. « Ratio secunda est, dit-il dans la dissertation de 1749 (l. c. p. 29), et valde gravis, quia in dubio legis possidet libertas ». Et plus loin il ajoute (p. 33) : « Objiciunt : 1° possessio libertatis praevalere non potest possessioni Dei, qui antecedenter habet hominis dominium ». Dans sa réponse à cette objection, Alphonse affirme de nouveau le principe de possession : « Respondetur, quod possessio Dei sive legis divinae utique praeferenda est possessioni libertatis, quando constat de lege » (p. 34). Dans la dissertation de 1755, nous trouvons

le principe de possession exposé longuement par l'auteur; il donne comme première raison du probabilisme la suivante : « Quia lex dubia non obligat, in dubio enim legis possidet libertas » (ed. Monza, n. 18, p. 107). Après quoi, défendant fortement le principe de possession, il prouve que celui-ci doit être appliqué, non seulement en matière de justice, mais encore « in omni alia materia » ; ce sont ses propres expressions (l. c. n. 29, p. 126). Objiciunt, dit-il (p. 125), quod axioma illud : in dubio melior est conditio possidentis, procedit tantum in materia justitiae, non vero in aliis. Sed respondetur communissimam esse oppositam sententiam quod non solum in materia justitiae, sed etiam in omni alia materia praevalet jus possessionis ». A l'appui de son importante thèse, il cite un nombre considérable d'auteurs probabilistes anciens et récents, tels Sanchez, Suarez, De Lugo, Sporer, Lacroix, Terillus, etc. Puis viennent les raisons intrinsèques de son affirmation, où il montre solidement que c'est très logique, très convenable et très raisonnable d'étendre l'application de ce principe (qui vaut certainement en matière de justice) aux matières respectives des autres vertus, positis ponendis (l. c. n. 29, s., p. 126 s.). Chacun sait que ce principe joue un rôle spécial dans le système de l'équiprobabilisme; Alphonse l'a donc enseigné dès le commencement, tout en se réservant d'en faire les applications successives, car ce n'est pas seulement en faveur de la liberté qu'il devra servir. Qu'on ne veuille pas toutefois se méprendre sur le sens de nos paroles; ce n'est pas pour prouver une fois de plus qu'Alphonse n'a jamais été entièrement partisan du système probabiliste absolu, puisque l'argument de possession était employé, nous l'avons fait remarquer expressément, par un certain nombre de probabilistes absolus en faveur de leur système; ce ne serait donc pas une preuve. Nous constatons seulement que l'argument de possession, si riche de conséquences pratiques, a été

invariablement, quant au fond, enseigné et défendu par saint Alphonse, depuis le premier moment jusqu'au dernier. Sans doute, il en a redressé l'application; pour cela il suffit de comparer entre eux ses divers écrits.

Pendant qu'Alphonse laissait imprimer ses deux premières dissertations anonymes, il observait dans les autres ouvrages publiés sous son nom une *singulière réserve*, qu'il n'est pas inutile de faire voir ici de plus près. Citons un exemple : dans la seconde édition de la *Théologie morale*, imprimée en 1753, donc dans le temps entre la première dissertation et la seconde (1749-1755), nous lisons ce passage intéressant : « Non... hic mens mihi est loquendi de quaestione illa, an liceat sequi opinionem minus probabilem in concursu probabilioris. Quaestio quidem quae per duo fere saecula et praecipue nostra aetate labores tot sapientum exhaurivit, quorum ii qui acriore calamo scripserunt, minus (meo judicio) veritatis detegendae finem, quem intendebant, sunt assecuti... Praescindo igitur ab hac quaestione; sed tantum dico » etc. (Praefatio : ad Lectorem). Plus loin au traité *De conscientia* (c. 2, de consc. dub., d. 2, n. 22) nous rencontrons ces mots : « Quaestio II celebris est : utrum liceat sequi opinionem probabilem, relicta probabiliori. Sed quia undique et abunde haec quaestio ab auctoribus agitata legitur, ipsos passim observare potes. Lege praesertim recentes libros qui nunc temporis hinc inde prodierunt, sat fuse et docte hanc materiam discutientes. Aliae vero urgent quaestiones, quae indigent majori disceptatione ». Une déclaration presque identique avait déjà paru en 1748, au moment où s'imprimait la première édition de la *Morale*; la troisième édition (en 1757) reproduit le texte de la seconde, de même la quatrième, en 1760. Dans les trois premières éditions de l'*Istruzione e Pratica* (années 1757, 1759, 1760), et dans la première de l'*Homo Apostolicus* (1759), Alphonse s'exprime d'une manière analogue; dans sa « *Risposta ad un autore che ha*

censurato il libro del P. D. Alfonso » etc., en 1756, il fait la déclaration suivante (Apologie e confut. I, ed. Monza, p. 79) : « Au reste, pour ce qui regarde la question, si en pratique nous pouvons oui ou non suivre les opinions qui nous paraissent moins probables et moins sûres, je ne veux pas la traiter ici ; je m'en remets à ce que les autres, surtout les théologiens de nos jours, plus que suffisamment en ont dit. Utinam moderatiores se tenuissent ! »

En montrant cette réserve, Alphonse certes ne se mettait pas en contradiction avec l'enseignement de ses premières dissertations anonymes ; mais il faisait preuve de modération, il disait à tous, probabilioristes et probabilistes absolus : « Utinam moderatiores se tenuissent ! » (l. c. ed. Monza, p. 79). Par là, il fait entendre suffisamment qu'il n'a pas encore dit son dernier mot sur la question. Il ne s'est pas livré sans réserve aux probabilistes absolus, il a gardé une certaine liberté, une certaine indépendance par rapport à des points importants ; on ne pourra donc pas dire qu'il a jamais adhéré entièrement au probabilisme absolu.

A la fin de la seconde dissertation (1755), à laquelle, nous l'avons fait remarquer, les probabilistes attachent une grande importance (et ils n'ont pas tout à fait tort à leur point de vue), notre saint Docteur prend de nouveau la *précaution* d'ajouter ces mots (ed. Monza, n. 122, p. 257) : « Ceterum, quisque in suo sensu abundet ; sed nemo quod a Deo aut ab Ecclesia injudicatum est, judicare praesumat, ut ab adversariis fit audacter, undique declamando contra nostram sententiam, quam appellant falsam, scandalosam, laxitatum fontem, Ecclesiae perniciem, aliisque similibus conviciis inficiantes : sed neminem latet quod declamationes aliquorum nimis excedentes non raro proveniunt potius ex penuria quam ex copia rationum ».

Nous disons également : quisque in suo sensu abundet ; mais, à notre humble avis, quiconque a l'esprit large et veut

faire la part des choses, quiconque n'a pas comme méthode de s'accrocher éperdûment à une phrase en particulier, mais s'étudie patiemment à recueillir *tous les différents indices*, qui se dégagent de l'examen général de tous les documents respectifs, celui-là ne pourra pas, en vertu des résultats ainsi obtenus, se persuader qu'Alphonse ait été partisan complet du probabilisme absolu. Ajoutons enfin cette simple réflexion : notre Saint, tout en s'accusant plus tard d'avoir accepté des probabilistes (absolus) plusieurs opinions trop bénignes, qu'il rétracta publiquement, ne s'est jamais cependant reconnu coupable d'avoir embrassé *en son entier* le système du probabilisme absolu; bien au contraire, il a formellement déclaré qu'il n'avait jamais pu reconnaître pour vrai le principe des probabilistes absolus : qui probabiliter agit, prudenter agit. — Mais passons à la dernière question : Alphonse en s'arrêtant définitivement à l'équiprobabilisme, a-t-il cru par là quitter et déserter le camp même du probabilisme?

(A suivre). J. B. RAUS, C. SS. R., *Rome.*

Un trésor oublié

SAINT PIERRE CHRYSOLOGUE COMME THÉOLOGIEN

Les jugements portés tant sur le style que sur la pensée théologique de Saint Pierre Chrysologue sont des plus contradictoires. Pour Dupin « ses termes sont assez choisis, ses pensées simples et *naturelles* » (1). Pour Richard « il y a trop peu de tours et trop *peu de naturel*... ce n'est qu'en passant qu'il parle de *quelques-uns de nos mystères* » (2).

(1) *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques*, t. III[3], Paris, 1695, p. 171. — (2) *Dictionnaire Universel*, t. IV, Paris, 1761, p. 496.

De Feller pense « que ses sermons n'ont rien d'assez élevé, *ni d'assez éloquent* » (1). Tixeront trouve « les discours... généralement... *remarquables par la variété du ton et du style*, la multiplicité des images et des antithèses et *la fréquence des sentences vives et concises qui, d'un mot peignent ou inculquent une vérité* » (2). O. Braunsberger est d'avis que « Petrus Chrysologus, si Canisium nostrum *multis in rebus* superat, eum tamen non aequat, si varietas librorum consideratur... » (3). D'après Bardenhewer, sous son style trop brillant « *le fond manque parfois* » (4).

Les patrologues et les historiens du dogme ne le citent guère, ou ne lui accordent qu'« une importance secondaire... » (5). Dans la réédition de la patrologie de J. Rauschen, l'auteur ne lui consacre exactement que dix lignes insignifiantes (6). Quant aux théologiens, ou bien ils l'ignorent complètement, ou bien ils ne citent de lui que le seul texte de la fameuse lettre à Eutychès, en faveur de l'infaillibilité pontificale. Et cependant presque tous sont d'accord pour réserver au grand archevêque de Ravenne, une place à part comme moraliste chrétien.

Il y a donc une sorte d'antimonie entre le peu de valeur que les auteurs lui prêtent et son titre de Docteur de l'Église universelle, titre que l'Église ne prodigue pas.

Un fait frappant : les sermons de Saint Pierre Chrysologue, souvent lus au moyen âge, ne reçoivent que peu d'attention de nos jours. En théologie, les quelques citations que l'on trouve dans les traités, sont pour la plupart d'une importance secondaire ; maint texte important est complètement oublié. Cet oubli s'expliquerait-il par les titres mêmes des sermons,

(1) *Dictionnaire Historique*, t. 7², Paris, 1818, p. 236. — (2) *Précis de Patrologie*[1], Paris, 1920, p. 370. — (3) *Gregorianum*, 1925, p. 367. — (4) O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, t. iv, Freiburg, 1924, p. 432. — (5) J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, vol. 3⁵, Paris, 1922, p. 318. — (6) Rauschen-Wittig, *Grundriss der Patrologie*[6], Freiburg, 1921, p. 272.

qui déroutent? Qui s'attendrait à trouver sous le titre suivant : « *De exultatione spirituali et confessione peccatorum* » un témoignage en faveur de la création ex nihilo? (1)

Comment chercherait-on dans un sermon « *De duobus filiis, prodigo et frugi* », le texte remarquable sur le sacrifice de la messe : « Occiditur Patre vitulus sic jubente, quia Christus Deus, Dei Filius, occidi sine Patris voluntate non poterat (V, 200, B)... Hic est vitulus qui in epulum nostrum quotidie ac jugiter immolatur » (ibid. C)?

Pour le théologien de la très sainte Vierge Marie, les remarquables sermons « *De annuntiatione* » ne peuvent suffire. En glanant, il relèvera dans le « *De Adam primo et novissimo* » un témoignage très explicite de la foi en la virginité perpétuelle de la Mère de Dieu : « Virgo concipit, Virgo parturit, Virgo permanet » (CXVII, 521 A). Et cet autre sur la médiation universelle de Marie dans le « *De resurrectione Christi* » : « Venit Maria : hoc nomen matris est Christi; venit ergo mater in nomine, venit mulier, ut fieret mater viventium, quae facta fuerat morientium mater » (LXXIV, 409, A) (2).

Notre but n'est cependant pas de réhabiliter la théologie de saint Pierre Chrysologue; nous voudrions simplement essayer de montrer, sur un exemple concret, tout le profit que la Tradition catholique peut en tirer. Étudions les idées théologiques de saint Pierre Chrysologue « *De Romano Pontifice* ».

(1) « Ubi sunt qui Deum de materia et maxime de aqua mundum figurasse confingunt?... ex nihilo cuncta perfecit » (XLVI, 330, A). Nous citons d'après MIGNE, *Patrologie Latine*, vol. 52 (Paris, 1864), en indiquant par les chiffres romains les sermons, par les chiffres arabes les colonnes; la lettre majuscule correspond à la division dans l'édition. — (2) Voyez en outre un témoignage intéressant sur les anges gardiens dans le sermon « *In orationem dominicam* » (LXIX, 396, C); une définition de la « Tradition » dans le « *De ingressu Christi in templo et Judaeorum admiratione* » (LXXXV, 440, A).

* * *

Quelques auteurs — ils sont rares — se sont risqués à nier l'authenticité de la fameuse lettre à Eutychès, un des plus beaux monuments de l'antiquité en faveur de l'infaillibilité de l'évêque de Rome. Gérard Vossius et L. Dupin sont du nombre : pour ce dernier la finale : « Au reste, nous vous exhortons, mon très honoré frère, de vous soumettre à ce qui a été écrit par l'évêque de Rome, parce que saint Pierre, qui vit encore et préside dans son Siège, enseigne la vérité de la foi à ceux qui la cherchent... », cette finale lui semble « ajoutée après coup pour relever l'autorité du Saint-Siège » (1).

Mgr Batiffol, dans son livre si intéressant, *Le Siège Apostolique* (2), écrit : « il est possible que le langage si remarquable de saint Pierre Chrysologue porte l'empreinte d'une dévotion très personnelle ».

Le lecteur attentif des sermons de saint Chrysologue se rendra bien vite compte de l'inexactitude de ces assertions : dato non concesso que la lettre à Eutychès soit interpolée, que saint Chrysologue parle seulement par dévotion pour le Prince des apôtres ou en ami très dévoué de saint Léon le Grand, ceci resterait encore vrai : le texte à Eutychès est l'expression d'une ecclésiologie nettement conçue et nettement exprimée par l'archevêque de Ravenne, dans ses sermons.

Recueillons les textes épars ; ils suffiraient à faire la preuve de l'authenticité.

Le Prince des apôtres est commémoré dans 41 sermons sur les 176 (?) que nous avons de notre saint Docteur. Saint Chrysologue a une dévotion personnelle au Prince des apôtres ; il connaît tous les détails de sa vie, sans ignorer d'ailleurs ses défauts et ses chutes. Ainsi saint Pierre a renié

(1) *O. c.*, p. 178. — (2) Paris, 1924, p. 446.

son Maître : « cum Judas tradit, Petrus negat » CLXI, 625 c); ce fut par lâcheté, par manque de courage : « quare vocatur in crimine Petrus qui negat? » Il n'a pas osé fuir alors qu'il l'aurait dû faire, comme le Christ lui-même en avait donné l'exemple : « Christus fugit... denique Petrus, quia fugere noluit, abnegavit » (CL, 600, B - 602, B). Qu'y a-t-il d'ailleurs de plus grave que le reniement? « Negationis crimine quid pejus? » (XCIV, 466, A). Mais tout en reconnaissant la gravité de la faute, notre saint Docteur cherche à l'atténuer et à l'excuser : « Cum negat Christum, carnis sentit et patitur caecitatem » (LXXVI, 416, B) ; sa faute fut transitoire : « succumbit ad pauca » (XIX, 250, A). Par ailleurs, il ne faut pas oublier que tout homme est pécheur. Puisque Pierre a fait défection, « quis est, qui se ad omnia sequi Dominum sic promittit? » (XIX, 250, A).

Après la résurrection du Christ, saint Pierre a reçu la rémission complète de sa faute, tout comme les autres apôtres : « Nolite timere : Petre, quod negaveris, quod fugeris tu, Joannes, quod deseristis omnes... » (LXXXI, 428, C). Son grand amour lui a valu la rémisssion du plus grand des crimes : « Et tamen Petrus amore solo valuit hoc delere, probante Domino, cum dicit : « Petre, amas me? » (XCIV, 466, A).

Saint Chrysologue relate tous les détails connus de la vie du Prince des apôtres : la parole que Pierre adresse au Christ : « Exi a me, Domine, quia peccator sum » (XV, 236, B) ; la marche sur les flots (XC, 453, C) ; le scandale qu'il donna à son Maître (XXVII, 276, B); etc. Ne notons que ces trois textes en renvoyant le lecteur à l'œuvre même du saint : le commentaire qu'il en fait apparaît en effet ingénieux et assez caractéristique de sa manière (1). A tout moment, l'exemple de

(1) La plus curieuse interprétation est celle du dernier texte : « Unde Dominus servum post se mittit, scandalum remittit auctori, dicendo ad Petrum : « Vade post me » ; et diabolo : « Satanas, scandalum mihi es ».

Pierre sert à renforcer ou à appuyer une idée. Deux exemples : dans le sermon CX, 504, D : « Rien de comparable à la mort volontaire du Christ, pas même celle de Pierre » ; dans le sermon XIV, 232, C, la charité envers les pauvres est exaltée au-dessus de tout ce qui peut se concevoir de grand : « Quod Abel passus sit, quod servavit mundum Noe, quod Abraham fidem suscepit, quod Moyses legem tulit, quod Petrus crucem resupinus ascendit, Deus tacet, et hoc clamat solum quod comedit pauper ».

Dès lors, il ne faudra pas s'étonner si saint Pierre Chrysologue, en bon théologien catholique, tire des conclusions de la place prééminente qu'occupe le Prince des apôtres dans les évangiles. Pierre est toujours nommé le premier : « Misit piscatores suos Christus, hoc est : Petrum, Andream, Jacobum, Joannem... » (XLVII, 332 A). « Petrus et Paulus, principes fidei christianae, notitiam nominis Christi toto orbe diffuderunt » (XXXIV, 297, B). « Per Petrum et ceteros apostolos nascitur Ecclesiae filia » (CLXIV, 632, D). Après la résurrection du Christ, Pierre est le premier à revenir : « primus in reditu » (LXXVIII, 420, B). Bref, « quia primus meruit Ecclesiam fidei firmitate fundare (CLIV, 608, C), primus erat omnium ! » (LXXXIV, 437, C).

Saint Pierre Chrysologue a une très haute idée théologique du Christ. L'idée de la divinité de Notre-Seigneur est comme un souffle puissant qui anime toute son œuvre. Pour nous sauver, « Deus venit ipse, cœli rex ipse descendit » (XI, 224, B). C'est le Créateur lui-même, « creatore veniente » (XVI, 241, A), l'auteur du salut, « auctor salutis » (XVIII, 247, A), notre roi, « regis nostri » (XLVI, 329, C). Le Fils de Dieu est venu laver le péché du monde, et sans lui il ne peut être absous : « Qui totius peccatum mundi lavit, quod non

Et vere post Dominum vadit Petrus, quia ut eum sequeretur ad caelum, crucem resupinus ascendit.

nisi ab eo qui mundum fecerat, poterat aboleri » (CLXIV, 632, B). Sur cette idée notre saint Docteur revient souvent : « serviteur du péché, captif de la mort » (VI, 203, A), « desperationis auctori diabolo jam tradamur... » et cette autre corrélative : « sine Christo innocens non habetur in terris » (XXX, 286, C). Sauvés par le Christ, nous ne le serons pas sans remplir les conditions essentielles au salut. L'une d'elles est la renaissance par le baptême ; une fois entrés dans l'Église par le baptême, il faut s'y maintenir, car il n'y a pas de salut hors de l'Eglise : « currunt Judaei per legem, currunt philosophi per inanem sapientiam, currunt et haeretici per falsam annuntiationem, currunt catholici per veram fidei praedicationem : sed de his omnibus unus coronam accipit, id est, populus catholicus » (CXIX, 525, A).

C'est ainsi que saint Chrysologue conçoit l'économie présente du salut. Les conséquences, quant à notre sujet, s'en font pressentir : essentiellement une, cette église est universelle, éternelle, sainte, apostolique et vivante (cfr CLXIV, 632, C — CLXVI, 634, B — CXXXIV, 564, C — CV, 494, B — CLXIV, 632, D) ; le Christ en est le chef, le roi, la vie ; elle est son épouse, dans laquelle il a déposé la semence d'où doit sortir l'arbre : « misit in hortum suum (istud granum sinapis), hoc est, in Ecclesiam sponsam » (XCVIII, 476, A).

C'est afin de réaliser ce plan grandiose que le Fils de Dieu a pris sur lui l'office du très doux pasteur : « terribilis Deus mitissimi pastoris elegit officium, personam pastoris induit, ut vagos populos, palantes plebes, dispersas longe lateque gentes, velut errantes oves in unum pastor misericors congregaret » (VI, 202, B). Mais ce Dieu incarné, ce bon pasteur a livré son âme pour ses brebis (ibid. C)... Alors, l'Église est-elle sans chef visible ? les brebis n'ont-elles plus de pasteur sur terre ? — Le Christ lui-même y a pourvu : « Hinc est quod oves suas Petro sua vice, ut pasceret, ad cœlum remeaturus, commendat : « Petre, inquit,

amas me? Pasce oves meas » (ibid. C). Ce pastorat visible est d'institution définitive, durable : « commendat oves ; ovium commendat germina, quia fecunditatem gregis sui pastor praevius noverat jam futuram » (ibid., 203, A).

Dans l'économie de la Loi Nouvelle, il n'y a cependant pas qu'un seul pasteur : d'institution divine existe aussi l'épiscopat des églises particulières, héritier des pouvoirs des apôtres : « Egit, egit ecclesia sancta mater ut nusquam a suo separaretur antistite. Ecce vivit, ecce ut bonus pastor suo medius assistit in grege » (CXXVIII, 554, B), dit saint Chrysologue de saint Apollinaire, martyr, fondateur de l'Église de Ravenne.

D'ailleurs lui-même est intimement convaincu du pouvoir transmis par les apôtres aux évêques : dans le sermon XXVI, 273, A, il s'applique à lui-même la parabole du Christ répondant à saint Pierre : « Quis est, putas, fidelis dispensator... Hinc est quod Apostolus nostri ordinis hominem (cfr *ibid.*, 272, B : ecclesiae praesules ista quam primum similitudo constringit) commonet, ne incidat in superbiam et laqueum diaboli. Dispensator ergo divini verbi et caelestis doctrinae propagator, qui ante Dominum stat jugiter, versatur inter altaria semper, neque a Dei oculis recedit umquam, qui peccatorum causas, dolores populi suscipit, offert, ingerit preces, accipit, refert, restituit impetrata, ex homine totus in angelum substitutus, non potest nisi in ipsa Dei facie in sanctorum sancta peccare, ut inde sibi sumat crimen, unde aliis veniam consueverat reportare ». C'est lui-même encore qui conduit les catéchumènes aux pâturages salutaires (CLXIV, 651, A). Il parle quelque part d'une piscatura nostra (XLVII, 332, B), se mettant ainsi au rang des pêcheurs envoyés par le Sauveur. Or, c'est du temps présent qu'il parle lorsqu'il conclut : « Hoc tempus modo, hoc agitur, fratres ; per gentes, per populos, Christi retia nunc trahuntur et ducunt confusa toto orbe capturas sine discretione

personas » (*ibid.*, A). Les apôtres ont remis les péchés, par exemple : saint Matthieu, qui, ayant reçu la rémission de ses propres péchés : « aliis indulgentiam tribuit peccatorum » (XXX, 285, A). Le pouvoir aussi est transmis : « Ubi sunt qui per homines hominibus remitti peccata non posse praescribunt? » (LXXXIV, 438, B).

Mais ici encore, le Pasteur et le Pêcheur Pierre a une réelle primauté, non seulement d'honneur mais de droit et de fait : « Remittit Petrus peccata, et toto cum gaudio suscipit paenitentes, atque omnibus sacerdotibus hanc a Deo concessam amplectitur potestatem » (LXXXIV, 438, C). Le Christ a rendu sa paix à Pierre, à Jean, à Thomas et aux autres apôtres, « quibus, nisi pacem suam Christus dedisset, Petrus qui primus erat omnium pateretur inferior, et sequens indebite forsitan tolleretur adversus primum » (*ibid.*, 437, C). La raison en est unique mais profonde : « Petrus apostolici chori vetustum teneat principatum, aperiat intrantibus regnum coelorum, reos potestate vinciat, paenitentes clementer absolvat » (CLIV, 608, C); c'est que Pierre détient la primauté.

Or, saint Chrysologue a, au sujet de la collation de cette primauté à saint Pierre, une phrase très significative : « Petrus, dit-il, a petra nomen adeptus est, quia *primus* meruit Ecclesiam fidei firmitate fundare » (*ibid.*, C). Ce « quia primus » n'indique-t-il pas qu'après Pierre il y en a un second, un troisième, et ainsi de suite, qui, à leur tour ont étayé l'Église par la fermeté de leur foi? Il est surtout à noter que ce texte est mis en parallèle avec l'honneur du protomartyre échu à saint Étienne. Comme celui-ci, dont le nom signifie « corona », est le premier de la longue série des martyrs : « primus meruit sanguine militum Christi martyrium dedicare » (*ibid.*), ainsi Pierre a mérité le premier (d'une longue série de « Pierres ») d'affermir l'Église par sa foi. Cette conséquence sera renforcée encore : le Christ a

donné les clefs de son royaume par Pierre : saint Chrysologue ne dit pas Petro, mais : « per Petrum claves regni coelestis largitus est Christus » (CLXXII, 649, C). On échappera difficilement à cette conséquence; d'autres passages des sermons de saint Chrysologue loin de l'énerver la renforcent. Par exemple, sermon LXXIV, 411, A (1).

D'après notre saint Docteur, l'Église est une : cette Église une, c'est toujours celle de Pierre, actuellement chef dans ses successeurs. L'Église est une, disions-nous : en voici une des multiples démonstrations. Pourquoi Notre-Seigneur est-il venu dans la maison de Pierre? Après avoir mentionné une première raison, selon le sens littéral, la guérison de la belle-mère de Pierre, saint Chrysologue passe au sens spirituel : « Ad domum Petri venit Christus, ut domus Petri veniret ad Christum. Tunc ad domum Petri venit Christus, quando habitacula nostrae carnis intravit...; quae est domus Petri? Illa de qua dicit Dominus : Et tu Bethleem, domus Juda... ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israel... Cum venisset in domum Petri, vidit socrum ejus jacentem... vidit synagogam ». C'est cette synagogue que le Christ prit par la main, ut ante prophetarum sanguine manus ejus mundaretur quam ministrationis ecclesiasticae sumeret sacramentum » (247-248). La maison de Pierre est donc la maison du Christ : l'Église. (cfr CV, 494, C : Synagoga... quia non ante suscipit Ecclesiam, nisi eam per impositionem manuum suarum purget a diabolo et faciat christianam).

Les successeurs du Prince des Apôtres ne sont nulle part

(1) Et angelo quae causa sedendi erat, cui nulla inerat lassitudo? Sed sedebat ut fidei doctor, ut resurrectionis magister; sedebat super petram, ut soliditas sedis daret credentibus firmitatem. Ponebat Angelus super petram fundamenta fidei, super quam Christus erat Ecclesiam fundaturus, qui dixit : Tu es Petrus, etc... Les croyants en général, sans limitation de temps ou d'espace, ont cette pierre et sont fondés sur elle. Cette pierre est devenue un rocher : factus est lapis vas angelicae sessionis, doctrinae caelestis cathedra, schola vitae (LXXV, 413, C).

nominalement cités dans les sermons de saint Chrysologue ; une fois seulement, faisant allusion à un Souverain Pontife, il le nomme tout simplement « Pierre ». Il nous faut lire cet intéressant passage. Mais il convient d'appeler d'abord l'attention sur un autre fait : saint Chrysologue, archevêque de Ravenne, résidence de l'empereur, qu'il remercie même une fois pour une assistance à une consécration épiscopale (CXXX, 557, B), tient toujours que Rome est la tête des peuples : « Passus est [B. Laurentius] in ipso capite gentium, id est, in ipsa urbe Romana » (CXXXV, 565, B) (1).

Or, un jour, célébrant la mémoire de saint Marcellin, notre saint Docteur fait allusion aux difficultés qu'a rencontrées l'Église de Ravenne pour s'établir : « Sancta ecclesia Ravennas, ut primum pareret, viam fecit, angores pertulit, sentit dolores... Il y eut, en effet, une défection... (2) libet hic aliquid de dolore dicere : edicto Caesaris et pagani universorum Dominus obtemperaturus occurrit, et decreto beati Petri, decreto principis christiani, servus *adhuc* aliquis irreverenter obsistit? » Remarquons la force de la comparaison employée par saint Chrysologue : d'un côté l'édit du César païen, de l'autre le décret de Pierre, prince chrétien. Le terme « adhuc » semble faire allusion à un fait actuel ou tout au moins frais encore dans la mémoire des chrétiens de Ravenne : ce Pierre ne désigne-t-il donc pas un Pierre successeur?...

Quant à saint Marcellin, il intercède toujours efficacement dans l'œuvre de la conversion : « Hic vero qui nobis hodie natus est, semper retia tetendit in mare », partageant le métier de pêcheur que le Prince des Apôtres se réjouit de lui voir exercer : « nemo ergo miretur, si piscatorem Petrus gestivit

(1) L'expression « in urbe Romana » (et non « in urbe Roma ») fait penser à celle de la lettre à Eutychès « papa civitatis Romanae ». Rouet de Journel[1], 2178. — (2) Il n'est pas certain que ce fut à Ravenne même ; saint Chrysologue a probablement en vue un de ses suffragants.

habere collegam... » et faisant allusion à lui-même, il conclut : « Orate ergo, fratres, ut piscari mereatur homines qui hactenus pisces capere hominum laboravit ad vitam. » (CLXXV, 656-657).

* * *

Avions-nous raison de dire que la lettre à Eutychès n'est que l'expression fidèle et claire de l'ecclésiologie de l'archevêque de Ravenne? Les nombreuses citations, à travers lesquelles nous avons tâché de mener notre argumentation, ont-elles besoin de commentaire?

Si notre saint Docteur n'a pas mérité son beau surnom par son style, assez brillant, mais monotone et recherché, il y a droit par la richesse théologique de ses sermons, bien dignes d'un évêque dont la « parole est d'or ».

Eug. SCHILTZ, C. I. C. M.
Ta-Tung-Fu Mongolie.

Les dernières réponses de la Commission d'interprétation du Code[1]

L'importance exceptionnelle des réponses données par la Commission d'interprétation le 28 décembre dernier n'échappera à aucun de ceux qui ont suivi les controverses canoniques de ces dernières années ; on sait les multiples et ardentes discussions soulevées au sujet des confessions des religieuses à un confesseur dépourvu de juridiction spéciale, à propos des pouvoirs des curés et des confesseurs dans les cas urgents ou perplexes d'empêchements de mariage et à propos

(1) Réponses du 28 décembre 1927. (*A. A. S.*, XX, 1928, p. 61 et 62; cf. infra, p. 312, de ce numéro de la Revue).

de la sous-délégation du pouvoir d'assister à la célébration du mariage ; tous ces cas sont résolus par ces dernières réponses ; seule la réponse donnée au sujet de l'absolution en danger de mort ne paraît pas résoudre une difficulté très discutée.

I. De confessione religiosarum.

D. I. Utrum confessio religiosarum peracta extra loca, de quibus in canone 522 et in responso diei 4 novembris 1920 (1), sit tantum illicita, an etiam invalida.

II. An verbum *adeat* canonis 522 sit ita intelligendum ut confessarius advocari nequeat per ipsam religiosam ad loca confessionibus mulierum vel religiosarum legitime destinata.

R. Ad I. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam.

Ad II. *Negative.*

Depuis l'apparition du Code, le c. 522 sur la confession occasionnelle des religieuses à un confesseur dépourvu de juridiction spéciale a fait l'objet d'un nombre incalculable de commentaires et de controverses. Sans compter les auteurs qui en reproduisirent le texte d'une manière erronée (2), plusieurs s'efforcèrent d'en restreindre la portée autant que possible. L'argument le plus souvent employé était la nécessité de sauvegarder la prescription du c. 876 exigeant une juridiction *spéciale* pour entendre les confessions des religieuses. On verra qu'il faut manier avec prudence cette forme d'argumentation.

D'après l'interprétation doctrinale commune, sinon unanime les mots « ad conscientiae suae tranquillitatem », n'expriment

(1) Erreur typographique pour 24 novembre. — (2) Dans la première édition de la traduction *autorisée*, bien que *non officielle*, de cette partie du Code, on avait ajouté au texte du Code les mots : ces confessions faites *au dehors!*

pas une condition de validité et doivent s'entendre largement de toute confession faite sérieusement, pour un motif surnaturel, pour recevoir l'absolution de ses fautes. Qu'il suffise de renvoyer à *N. R. Th.*, 1921, p. 58. Les ouvrages parus depuis lors n'ont fait que confirmer cette interprétation, p. ex. CAPPELLO, *De Paenitentia*, n. 442.

La controverse portait encore sur *trois* questions, toutes résolues dans la *double* réponse de la Commission.

1° Le c. 522 parle de confessions faites « *in qualibet ecclesia vel oratorio etiam semi-publico* ». Faite en tout autre endroit, p. ex. à la sacristie, la confession à un prêtre dépourvu de juridiction particulière était-elle illicite, voire invalide? Le doute fut proposé à la Commission d'interprétation en 1920, mais la réponse ne mit pas fin à la controverse et en provoqua deux autres. Le 24 novembre 1920, la Commission répondit : « Can. 522 ita est intelligendus, ut confessiones, quas ad suae conscientiae tranquillitatem religiosae peragunt apud confessarium ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum, licitae et validae sint, dummodo fiant in ecclesia vel oratorio etiam semipublico, aut in loco ad audiendas confessiones mulierum *legitime* destinato » (1).

Il était clair désormais que les mots « in qualibet ecclesia vel oratorio etiam semi-publico » dans le can. 522 désignaient les endroits où l'on entend *généralement* les confessions des femmes, mais n'excluaient pas tout autre endroit *légitimement* destiné à cet acte du saint ministère.

Pour savoir quels sont ces endroits, il faut se reporter aux cc. 909 et 910. Le confessionnal destiné à entendre les confessions des femmes doit *toujours* être placé dans un endroit accessible et en vue (*in loco patenti et conspicuo*) ; *généralement* il faut le placer dans l'église ou dans une chapelle destinée aux femmes (pas nécessairement à l'ex-

(1) *A. A. S.*, XII, 1920, 575. — *N. R. Th.*, 1921, 5, ss. Cf. aussi p. 57, ss. un article en sens opposé.

clusion des hommes, évidemment) (c. 909, § 1). Ce confessionnal peut donc aussi être placé dans une sacristie, un oratoire privé, un parloir, etc. pourvu qu'il soit en vue et que l'accès de cet endroit soit possible pendant la durée des confessions. Le c. 910, § 1 pourvoit aux cas exceptionnels. « Qu'on n'entende pas les confessions des femmes en dehors du confessionnal, sauf pour motif d'infirmité ou un autre motif de vraie nécessité et qu'on emploie les précautions que l'Ordinaire du lieu aura jugées opportunes ».

Après la réponse du 24 nov. 1920, les commentateurs du Code se demandaient encore si la condition du lieu, ainsi défini, affectait *la validité* de la confession ou seulement sa licéité. Avec bon nombre de canonistes nous croyions devoir répondre négativement, en ce qui concerne la validité (1).

La probabilité de cette opinion était admise par le P. VERMEERSCH et même par le P. CAPPELLO, qui tenaient pourtant l'opinion opposée (2).

Dans sa nouvelle réponse, la Commission d'interprétation déclare que l'endroit légitimement désigné pour la confession des femmes constitue pour les cas visés au c. 522 une *condition de validité*. L'argument le plus fort apporté auparavant dans ce sens était l'emploi du mot *dummodo* pour introduire la condition. Malheureusement sa signification était rendue douteuse par le contexte, puisqu'il disait « confessiones... *licitae et validae sint dummodo...* ».

Il est désormais certain qu'un confesseur dépourvu de juridiction spéciale pour les religieuses ne bénéficie de la juridiction accordée par le c. 522 que dans les endroits légitimement destinés à entendre les confessions des femmes.

L'endroit où l'acte de juridiction est posé devient ainsi, pour la première fois dans le droit, une condition de sa

(1) Cf. GOYENECHE, *Comm. pro religiosis*, 1921, pp. 20 et 337, où l'on trouvera les références. — (2) VERMEERSCH, *Théol. Mor.*, III², n. 486, 5. — CAPPELLO, *De Paenitentia*, n. 449, 6°.

validité. Même ainsi limitée, la liberté laissée aux religieuses est en progrès considérable sur le droit antérieur, puisque même à celles qui ne peuvent jamais sortir un certain nombre d'occasions sont fournies de s'adresser légitimement à un confesseur autre que l'ordinaire ou l'extraordinaire.

On ne peut nier toutefois que cette nouvelle décision, d'une application généralement aisée, laisse place à divers doutes.

Il y a d'abord les cas où le confessionnal sera occasionnellement placé dans un endroit insolite et sur la légitimité duquel on pourrait hésiter. Le concours de plusieurs réunions de personnes dans une même maison, des travaux exécutés à la chapelle, etc., peuvent obliger à mettre provisoirement le confessionnal dans telle sacristie, tel parloir grillé. Le lieu est-il suffisamment accessible, en vue? La casuistique trouvera encore matière à discussion.

Mais voici une source plus grave de doutes. Le Code admet que pour motif d'infirmité ou toute autre raison de vraie nécessité on peut entendre les confessions des femmes en dehors du confessionnal. Cette autorisation peut se comprendre de deux manières. En cas d'infirmité ou d'autre vraie nécessité, on peut entendre ces confessions *en dehors de tout endroit légitimement désigné*. Ou bien : en cas d'infirmité ou de vraie nécessité, l'*endroit où la confession doit se faire est légitimement désigné*, parce que prévu et approuvé par le législateur dans l'exception même faite au principe général. On voit immédiatement les conséquences de cette double conception pour les confessions faites par une religieuse à un confesseur sans juridiction spéciale. Si on adopte la première, une religieuse qu'une maladie non grave ou tout autre motif, même de vraie nécessité, empêche de se rendre à l'endroit normalement destiné à entendre les confessions des femmes, ne pourra jamais se confesser validement qu'à un confesseur muni d'une juridiction spéciale.

En dehors des « endroits légitimement destinés aux confessions des femmes », tout autre confesseur n'a pas plus de juridiction qu'il n'en avait, avant le Code, à l'intérieur des maisons religieuses.

Cette manière de voir nous paraît actuellement beaucoup plus probable, pour deux motifs : d'abord parce que le Code, interprété par la Commission pontificale, fait de l'« *endroit* » où s'exerce la juridiction accordée par le c. 522 une *condition* de validité. Il faut qu'on puisse définir ces endroits aussi clairement que possible, d'après le texte même de la loi. Ensuite parce que, à première vue du moins, il paraît singulier de dire d'un endroit quelconque où l'on entend la confession d'une femme malade ou obligée par quelque grave nécessité à ne pas aller au confessionnal, qu'il est légitimement désigné pour entendre les confessions des femmes.

Toutefois la conclusion n'est pas immédiatement évidente et, en 1921, le P. MAROTO affirmait qu'un prêtre sans juridiction spéciale pouvait entendre validement et licitement la confession d'une religieuse dans tout endroit où un confesseur spécial pourrait l'entendre licitement (*Comm. pro relig.* 1921, p. 38, n. V). Car là où un prêtre spécialement approuvé entend légitimement la confession d'une femme, on peut dire que l'endroit est légitimement désigné par le Code, c. 910, § 1, pour une confession de femme *dans ces circonstances*. Il sera intéressant de voir si cette opinion sera maintenue après la nouvelle réponse de la Commission. Elle ne nous paraît pas absolument exclue.

Sans doute quelques canonistes persisteront à dire que, dans ce cas, les can. 876, 521, § 3, 523 n'ont plus de raison d'être. Nous sommes fort peu touchés par cet argument indirect. On en a dit autant pour interdire par les mots *si adeat* à une religieuse de faire venir un confesseur au confessionnal, et voici que la Commission répond que ces mots ne s'y opposent pas. — Le c. 523 permet à une religieuse gravement

malade de se choisir pratiquement un confesseur spécial pour toute la durée de sa maladie et personne ne peut s'opposer à son choix. Même dans l'interprétation du P. Maroto, la liberté des religieuses serait tout autrement restreinte. — Quant au can. 521, §§ 2 et 3, il vise autant les communautés que les religieuses individuelles.

La crainte des abus n'est pas à elle seule un motif suffisant d'exclure absolument cette interprétation. Nous l'avons dit ailleurs. Un abus est une faute qui se répète, au grand dommage de la discipline. Pour les réprimer en cette matière, il suffit de la sagesse et de l'autorité des Ordinaires. On peut tout de même croire que, même en Italie, les confessions de religieuses au jardin ou au parloir ne sont et ne seront pas si fréquentes que d'aucuns semblent le craindre.

Certains voudraient, paraît-il, appliquer à toutes les confessions de religieuses, même faites à un confesseur pourvu d'une juridiction spéciale, la réponse ci-dessus. A prendre matériellement le texte, il est rigoureusement possible de lui donner ce sens. Mais la double mention du c. 522 et de la réponse du 24 nov. 1920 suffit à montrer qu'il interprète le c. 522. La question ne s'est jamais posée pour les confesseurs ordinaires, extraordinaires ou supplémentaires; il serait inconcevable qu'une réponse à un doute changeât, sans allusion à une controverse, une législation incontestée.

2. Les mots « si ...aliqua religiosa... *confessarium adeat*... » furent, dès l'origine du Code, un sujet de discussions et donnèrent lieu à une casuistique parfois vraiment subtile.

Tandis que plusieurs hésitaient seulement sur le droit pour une religieuse de faire venir *du dehors* un prêtre, approuvé pour les femmes séculières, dans le seul but de se confesser à lui, certains poussaient le scrupule et la sévérité jusqu'à nier qu'il fût loisible de faire venir au confessionnal, d'appeler à la chapelle ce prêtre, même s'il était déjà dans le

couvent! Cela ne leur paraissait pas rentrer dans l'expression « adire confessarium ».

Réduit à sa forme la plus obvie, le doute était bien celui que formule et résout la Commission : Le mot *adeat* s'oppose-t-il à *advocare?* Signifie-t-il que la religieuse doive *aller trouver* au confessionnal où il se trouve, mais ne puisse pas y *appeler*, y *faire venir* le confesseur auquel elle veut s'adresser?

A la question ainsi posée on donnait trois réponses différentes : 1° La religieuse ne peut pas faire venir ce confesseur. Si elle le faisait venir, la confession serait *per se* invalide (CAPPELLO, *De Paenitentia*, n. 445. Il va même jusqu'à dire que l'opinion contraire, adoptée aujourd'hui par la Commission, *solide probabilis non est*).

2° La religieuse peut faire venir ce confesseur et la confession sera valide et licite (*Ami du Clergé*, 1922, 10. La même revue donna plus tard des réponses plus sévères).

3° Si la religieuse fait venir le confesseur, la confession sera certainement valide, mais non licite (LIJDSMAN, *Ned. Kath. St.*, 1924, 74. CREUSEN, *Religieux et religieuses*[3], p. 86. Après mûr examen, nous avons abandonné l'opinion du 1° dès 1921).

Pour la validité de cette confession on pouvait faire valoir deux arguments surtout : 1° Le sens des mots *adire confessarium*, qui signifient : s'adresser à un confesseur, aller se confesser chez..., se présenter à un confesseur, sans dire comment on entre en rapport avec lui ; 2° l'omission des mots *si adeat* dans la réponse de la Commission du 24 nov. 1920, reprenant en d'autres termes le c. 522.

Quoi qu'il en soit des arguments, nous savons maintenant que ces mots *si adeat* ne doivent pas être pris dans un sens strictement matériel : aller trouver, se rendre chez ; et qu'ils ne nient pas que le confesseur puisse « *advocari... per ipsam religiosam...* ». Celle-ci pourra donc certainement inviter un

prêtre qui est dans le couvent à venir au confessionnal ou, au dehors, prier par exemple le curé de bien vouloir venir à l'église. Puisque la Commission ne fait pas de restriction, il ne semble pas douteux que la religieuse puisse faire venir du dehors le confesseur. Ceci toutefois demande explication.

Cette réponse affirme-t-elle pour autant que toute religieuse peut occasionnellement faire venir du dehors n'importe quel prêtre, approuvé pour la confession des femmes, afin de se confesser à lui?

Évidemment, elle n'entend pas supprimer les obligations imposées par les Constitutions, par exemple la défense de sortir ou d'écrire sans permission, ou, à l'insu de la Supérieure, d'inviter des personnes du dehors à venir au couvent, de faire remettre des messages, etc.

Si une religieuse demande à sa Supérieure de faire venir tel prêtre pour se confesser à lui, la Supérieure *peut-elle* le faire venir, bien qu'il ne soit pas un des confesseurs supplémentaires, dont parle le c. 521, § 3? Puisqu'une Supérieure peut inviter un prêtre quelconque à venir dans sa maison et que le c. 522 ne s'oppose pas à ce que la pénitente fasse venir légitimement le prêtre auquel elle désire se confesser, il faut répondre affirmativement. C'est ce qu'enseignait déjà le P. VERMEERSCH dans l'*Epitome*, I[3], n. 594, e.

Dans le même cas, la Supérieure *est-elle obligée* de faire venir le prêtre désigné par la religieuse, même s'il n'a *aucune* juridiction spéciale pour les religieuses? Jusqu'ici *aucun* canoniste, à notre connaissance, n'a admis qu'elle le doive. Beaucoup, il est vrai, croyaient que le prêtre ainsi appelé, n'aurait pas même juridiction en vertu du c. 522; pour eux la question ne se posait donc pas. Ceux qui n'interprétaient pas ainsi le mot *adeat*, répondaient négativement pour d'autres motifs. Nous faisions valoir le c. 521, § 2, en raisonnant comme suit : « Si une religieuse peut faire venir n'importe quel prêtre, pourquoi le c. 521, § 2, impose-t-il

aux évêques de désigner un certain nombre de prêtres qu'on puisse faire appeler dans des cas particuliers? Ce soin paraît bien inutile? »

A la rigueur on pourrait répondre : les prêtres désignés par le c. 521, § 2, comme confesseurs supplémentaires peuvent être appelés, non seulement à la demande d'une religieuse, comme le montre le § 3, mais même pour toute la communauté. En effet, dans ce § 2, il n'est directement question que de « religiosarum communitates », « pro singulis domibus », « ad quos... recurrere *eae* [c'est-à-dire eae domus] facile possint... ». La désignation faite par l'Ordinaire n'est donc pas inutile; car une Supérieure ne peut pas appeler n'importe quel prêtre pour entendre, même occasionnellement, les confessions de toute la communauté.

Il vaudra peut-être mieux recourir à un autre argument. Si les religieuses peuvent exiger que n'importe quel prêtre soit appelé, pourquoi le c. 521, § 3, dit-il « Si qua religiosa *aliquem ex iis confessariis expetat*, nulli antistitae liceat... rationem inquirere... refragari »? Il s'agit ici d'après certains (1), uniquement des confesseurs supplémentaires, d'après nous des confesseurs ordinaire, extraordinaire et supplémentaires.

Tel semblait bien l'avis du secrétaire de la S. C. des Religieux, lorsqu'au 1er décembre 1921 il communiquait à l'évêque d'Osnabrück l'opinion d'un consulteur sur une question connexe. Celui-ci croyait que ni l'Ordinaire, ni la Supérieure n'étaient *obligés de procurer* à une religieuse *l'occasion* de s'adresser à un prêtre sans juridiction spéciale (2).

La réponse actuelle de la Commission ne nous semble pas davantage imposer à la Supérieure *le devoir* d'appeler un prêtre sans aucune juridiction spéciale. Seule une interpré-

(1) Cappello, *De Paenitentia*, n. 470, 3°, qui ne repousse pas absolument notre interprétation. — (2) Cf. Texte et commentaire dans *N. R. Th.*, 1923, 491.

tation toute matérielle de la réponse, combinée avec le texte du c. 522, exigerait une telle solution. Mais le même procédé d'interprétation conduirait à l'absurde. En effet, d'après la seconde partie du canon, la religieuse ne doit pas informer sa Supérieure de la confession faite dans les limites de la première partie et la Supérieure ne peut s'en enquérir en aucune façon. Si la première partie donnait à la religieuse *le droit* de faire venir *n'importe quel* prêtre pour se confesser, elle le pourrait en dehors de toute intervention de la Supérieure, à son insu et même contre son gré. Inutile de montrer que ce serait la contradiction même d'articles très importants contenus dans les Constitutions approuvées de tous les Instituts religieux.

3. Certains canonistes prétendaient que le confesseur sans juridiction spéciale ne pouvait entendre les confessions de religieuses que dans les endroits légitimement destinés aux confessions des *femmes séculières*. De même que le mot *mulieres* dans l'expression « confessarium... pro mulieribus approbatum » désignait les séculières par opposition aux religieuses, ainsi devait-il garder le même sens plus loin « in loco ad audiendas confessiones *mulierum* legitime destinato », puisqu'il revenait dans la même phrase (1).

Le Vice-Regens de Rome adopta cette interprétation et en imposa l'usage dans le Vicariat. Cela parut à certains un argument sans réplique.

Cette restriction privait pratiquement toutes les moniales, surtout à vœux solennels et à clôture pontificale, du bénéfice du c. 522, alors que, ne pouvant jamais sortir, il leur est parfois beaucoup plus nécessaire qu'à d'autres religieuses. C'était oublier également qu'un endroit où l'on peut légitimement entendre les confessions de religieuses est *a fortiori* un endroit où l'on pourrait entendre la confession des femmes

(1) Ferreres, *Inst. can.*, II, n. 832. — Fanfani, O. P., *De iure religiosorum*, alt. ed., n. 137.

séculières qui s'y rencontreraient. Car il faut supposer charitablement que les confessionnaux dans les couvents de femmes satisfont généralement aux conditions exigées par les can. 909 et 910. Sinon, il faudrait accuser de négligence grave l'Ordinaire ou le Visiteur.

Sans même poser une troisième question, la Commission fait justice de ces interprétations restrictives en disant que la religieuse peut s'adresser au confesseur et même le faire venir « ad loca confessionibus *mulierum vel religiosarum* legitime destinata ».

II. De absolutione in periculo mortis.

D. *An absolutio in periculo mortis secundum canonem 882 limitetur ad forum internum, an extendatur etiam ad forum externum.*

R. *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam.

Voici le texte du c. 882 : « In periculo mortis omnes sacerdotes, licet ad confessiones non approbati, valide et licite absolvunt quoslibet paenitentes a quibusvis peccatis aut censuris, quantumvis reservatis et notoriis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus, salvo praescripto can. 884, 2252 ».

Le c. 884 déclare l'absolution du complice *in peccato turpi* illicite, même en péril de mort, en dehors du cas de nécessité. Quant au c. 2252, il exige que le pénitent dans ce même péril, absous d'une censure *ab homine* ou très spécialement réservée au S. Siège, recoure, après sa convalescence, au Supérieur compétent.

D'où a-t-on pu conclure que l'absolution donnée en ces conjonctures valait pour le *for externe?* Peut-être de l'application à ce can. 882 du principe énoncé au can. 201, § 3 : « Si forum, pro quo potestas data est, expressum non fuerit, potestas intelligitur concessa pro utroque foro, nisi ex ipsa

rei natura aliud constet ». Ou bien serait-ce parce que le c. 882 donne le pouvoir d'absoudre des censures « quantumvis notoriis »?

Mais les termes du canon « sacerdotes, licet ad confessiones non approbati... absolvunt... paenitentes » et l'interprétation coutumière marquent assez qu'il ne s'agit ici que d'une absolution sacramentelle. Or celle-ci, de sa nature, est limitée au for interne. On comprendra donc sans peine la solution donnée par la Commission. Au reste, nous avouons n'avoir rencontré nulle part une discussion à ce sujet.

III. De dispensationibus matrimonialibus.

D. An verba *pro casibus occultis* canonis 1045, § 3, intelligenda sint tantum de impedimentis matrimonialibus natura sua et facto occultis, an etiam natura sua publicis et facto occultis.

R. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam.

Le Code accorde aux Ordinaires, curés, confesseurs, prêtres assistant à la célébration du mariage à défaut d'un prêtre compétent, des pouvoirs de dispense très étendus « quoties impedimentum detegatur, cum iam omnia sunt parata ad nuptias, nec matrimonium, sine probabili gravis mali periculo, differri possit... » (c. 1045, § 1).

Dans ce cas, d'après le can. 1045, § 3, les curés, prêtres assistant au mariage et confesseurs peuvent dispenser de tous les empêchements de droit ecclésiastique, même multiples (sauf deux), « sed *solum pro casibus occultis* in quibus ne loci quidem Ordinarius adiri possit, vel nonnisi cum periculo violationis secreti ».

Ces mots « pro casibus occultis » ont exercé la sagacité des canonistes et donné lieu à une controverse juridique intéressante. Le mot *casus* est-il ici synonyme d'*impedimentum* et désigne-t-il dès lors les empêchements occultes de fait *et* par

leur nature? Faut-il, au contraire, lui donner un sens plus large, qui permettrait d'appeler un *cas occulte* l'existence d'un *empêchement public* de sa nature, comme la consanguinité, l'affinité, le vœu de religion, etc., mais en fait occulte, ignoré de tous, dans l'endroit où il faudrait dispenser?

Dès 1920, le P. ARENDT, S. I., s'était prononcé d'une manière très décidée pour la seconde interprétation (1), adoptée aujourd'hui par la Commission pontificale. Il la défendit de nouveau assez récemment (2) contre le P. OIETTI, partisan très absolu de l'interprétation stricte ou, comme diraient ses adversaires, restrictive (3), rejetée par la même réponse officielle.

Il existait une troisième explication. Plusieurs canonistes admettaient que les mots *casus occulti* comprenaient le cas d'empêchement public de leur nature, mais de fait occultes. Toutefois ils refusaient au *confesseur* le pouvoir d'en dispenser (4).

Leur principal argument était que la dispense d'un empêchement public de sa nature paraissait en contradiction avec l'usage d'un pouvoir de juridiction limité au for purement sacramentel ; ils insistaient sur le danger très réel d'un conflit entre le for externe et le for interne, si l'empêchement, public de sa nature, et supprimé seulement par une dispense donnée à l'occasion de la confession, devenait

(1) *N. R. Th.*, 1920, 61, ss. — VLAMING, *Praelectiones iuris matrimonii*, II, 412, adopte la même opinion, sans discussion ; le P. VERMEERSCH, *Theol. Mor.*, III, n. 758, l'a toujours admise. — (2) *Jus pontificium*, VI, 1926, 145, ss. — (3) *Jus pontificium*, 1926, 56, ss. — VIDAL, S. I., *De matrimonio*, 428, est du même avis et ajoute, note (94) : « Putarem ...laxiorem opinionem tutam non esse ». — (4) CAPPELLO, *De matrimonio*^{2}, n. 238. — DE SMET, *De sponsalibus*, etc., n. 794. — Dans l'*Epitome i. c.*, II, 3^a ed., n. 311, 312, nous avions adopté cette troisième opinion ; nous admettions cependant la sérieuse probabilité de l'interprétation plus large du P. ARENDT.

public en fait, ou même était révélé par le pénitent pour faire déclarer nul son mariage.

Bien que la réponse de la Commission ne parle pas *directement* des pouvoirs du confesseur, la restriction de ceux-ci nous paraît actuellement difficilement soutenable. En effet la Commission déclare, sans faire de distinction, que dans le c. 1045, § 3 les mots *in casibus occultis* couvrent aussi les empêchements publics par leur nature, mais de fait occultes. De quel droit introduirait-on une distinction absente du double texte officiel, surtout que la solution de la Commission paraît à la suite d'une controverse prolongée, qui a bien mis en lumière les doutes à trancher.

Aux arguments en sens contraire, on peut répondre que si le confesseur juge ne pouvoir donner cette dispense sans danger, il lui est loisible de la refuser. D'ailleurs il sera possible d'avoir de sérieuses garanties que la dispense sera ensuite inscrite soit dans les archives secrètes, soit même dans un registre public. La seule possibilité d'un abus n'est pas suffisante pour établir entre les prêtres nommés au c. 1045, § 3 une distinction que la Commission d'interprétation elle-même n'a pas cru devoir mentionner.

Un autre point très controversé n'a pas été examiné dans cette réponse de la Commission. Parmi les empêchements dont parle le c. 1045 en renvoyant au c. 1043 (super omnibus impedimentis de quibus in cit. can. 1043), faut-il comprendre la forme solennelle du contrat ? Le curé, le prêtre assistant au mariage comme simple témoin selon le c. 1098, n. 2, le confesseur pourraient-ils en cas d'urgence, dispenser aussi de la présence des témoins ou de celle du curé compétent ? Oui, répond le P. ARENDT, qui a longuement défendu cette interprétation dans les *Periodica*, 1927, p. 1* et ss. Elle est adoptée par le P. VERMEERSCH, *Théol. Mor.*, III, n. 759, 2, c; DE SMET, *De sponsalibus* n. 764 y était également favorable, tout en croyant l'opinion

contraire mieux fondée. Nous avons toujours soutenu et gardons encore l'opinion opposée (*Epitome*, II[3], n. 309) avec CAPPELLO, *De matrimonio*, n. 233, 5°, c, CHELODI, *Jus matrimoniale*, n. 41, 3, VIDAL, *De matrimonio*, n. 412, 2°, b. et 425, b.

Notre argument est que le Code, au c. 1043, distingue explicitement la forme solennelle des empêchements, comme il le fait aussi très clairement dans la division de sa législation en toute cette matière. A quoi nos contradicteurs répondent surtout que les motifs des pouvoirs accordés pour dispenser des empêchements valent aussi pour dispenser de la forme solennelle, le cas échéant. Car l'argument tiré du fait qu'à la table alphabétique du Code la forme solennelle est citée sous la rubrique *Impedimenta* est sans valeur juridique. Mais ce n'est pas aux particuliers à étendre une loi à d'autres situations que celles dont elle parle clairement, uniquement parce que la *ratio legis* rend cette extension très souhaitable et très naturelle. Nous attendrons sur ce point une nouvelle décision officielle.

IV. De subdelegatione assistendi matrimoniis.

D. I. An vicarius cooperator, qui ad normam canonis 1096, § 1, a parocho vel loci Ordinario generalem obtinuit delegationem assistendi matrimoniis, alium determinatum sacerdotem subdelegare possit ad assistendum matrimonio determinato.

II. An parochus vel loci Ordinarius, qui ad normam canonis 1096, § 1 sacerdotem determinatum delegaverit ad assistendum matrimonio determinato, posset ei etiam licentiam dare subdelegandi alium sacerdotem determinatum ad assistendum eidem matrimonio.

R. *Affirmative* ad utrumque.

L'assistance du curé ou de tout autre prêtre compétent au

mariage n'est pas un acte de *juridiction*; le prêtre y fait seulement office de témoin officiel ou autorisé. Toutefois depuis le Concile de Trente cet acte est pratiquement assimilé à un acte de juridiction, et le Code se conforme à cette pratique plusieurs fois séculaire. Le prêtre que le curé autorise à assister au mariage est appelé *délégué* (c. 1094) et l'autorisation (*licentia*) est aussi appelée *délégation* (c. 1096, § 1). Dès lors on applique à ce pouvoir de déléguer les principes établis par le c. 199 sur la délégation et la sous-délégation de la juridiction (1).

Le Code ayant exclu pour l'assistance au mariage toute délégation *générale*, sauf en faveur des vicaires coopérateurs (c. 1096, § 1), et toute délégation d'un prêtre *indéterminé*, il est très important de savoir jusqu'où va le pouvoir de sous-déléguer soit l'autorisation générale donnée à un vicaire paroissial, soit l'autorisation particulière accordée à tout autre prêtre déterminé.

Les meilleurs canonistes croyaient pouvoir appliquer ici rigoureusement le c. 199, § 3 : « Potestas delegata ad universitatem negotiorum ab eo qui infra Romanum Pontificem habet ordinariam potestatem, potest in singulis casibus subdelegari », et § 4 : « In aliis casibus potestas iurisdictionis delegata subdelegari potest tantummodo ex concessione expresse facta... ».

Aussi accordaient-ils aux vicaires autorisés à assister à tous les mariages, le droit de se faire remplacer dans un cas déterminé par un autre prêtre, sous-délégué à cet effet par eux dans chaque cas; un prêtre, délégué par l'Ordinaire ou par le curé pour un cas déterminé, pouvait également se substituer un remplaçant déterminé, si l'Ordinaire ou le curé l'y avait explicitement autorisé. On trouvera cette interpré-

(1) Cf. *Epitome i. c.*, n^{is}, n. 391, d et 395 ou KISELSTEIN, *Eph. Theol. Lov.*, 1924, 191, ss.

tation présentée comme obvie dans DE SMET, *De sponsalibus*, n. 119 ; CAPPELLO, *De matrimonio*, nn. 673, 2 et 674, 3° ; VIDAL, *De matrimonio*, n. 538, 4°, etc.

C'est l'interprétation confirmée dans la double réponse donnée à ce sujet par la Commission. Cette intervention officielle n'était pas inutile. Sans parler de l'opinion singulière qui voulait exclure toute sous-délégation pour l'assistance au mariage (1), on opposait au pouvoir de sous-déléguer du vicaire paroissial une difficulté sérieuse.

Le c. 199, § 3 autorise en effet à sous-déléguer celui qui possède un pouvoir délégué « *ad universitatem negotiorum* ». Quand un vicaire est seulement autorisé à *assister* aux mariages, est-il délégué en cette matière *ad universitatem negotiorum?* Ne faudrait-il pas pour cela qu'il fût également autorisé à examiner les futurs époux, à demander au besoin pour eux les dispenses nécessaires, à proclamer les bans, etc. En d'autres termes, prend-il la place du curé, son mandant, en cette matière ? M. KISELSTEIN, professeur au grand séminaire de Liège a bien exposé cette difficulté (2) et montré que plusieurs des meilleurs canonistes, antérieurement au Code, exigeaient ce pouvoir étendu, cette substitution au mandant, pour autoriser la sous-délégation. Il admettait toutefois la probabilité de l'opinion, plus large en apparence, des commentateurs du Code et nous l'avions suivi dans cette solution (3). On voit que la réponse de la Commission résout ici un doute d'une réelle importance.

Quant au pouvoir d'autoriser le prêtre délégué dans un cas déterminé à sous-déléguer pour le même cas, il n'était pas sérieusement discutable. Mais puisqu'il était discuté, la Commission n'a pas fait œuvre inutile en ajoutant le poids de sa décision à l'interprétation doctrinale.

(1) Voir P. BREMER dans *Tüb. O. Schr.*, 1925, 296. — (2) *Ephem. Theol. Lov.*, 1924, 194, ss. — (3) *Epitome i. c.*, n³, n. 396.

* * *

Avant de terminer ce commentaire dont l'ampleur se justifie par l'importance des décisions officielles en cause, nous voudrions très brièvement attirer l'attention de nos lecteurs sur une double remarque.

Au point de vue doctrinal, deux conclusions nous paraissent se dégager surtout de la réponse à la seconde question du nº I. Plusieurs canonistes ont justifié leurs interprétations sévères du c. 522 en disant qu'en vertu du c. 19 il exigeait une interprétation stricte, comme exception au c. 876 (1). Le P. VERMEERSCH s'est fortement opposé à ce principe. On ne peut, en effet, parler d'une exception à la loi quand celle-ci indique *elle-même* ses limites, les situations qu'elle ne prétend pas régir, les cas auxquels le législateur ne veut pas l'étendre. Or le c. 876 excepte formellement le cas prévu au c. 522. Celui-ci n'est pas une loi postérieure dérogeant au principe général du c. 876 établissant la nécessité d'une juridiction spéciale de l'Ordinaire du lieu pour entendre les confessions des religieuses (2).

Si l'on dit que la réponse du 20 nov. 1920 était une interprétation *extensive*, et pareille extension était étrange dans une prétendue exception à la loi, il est impossible d'en dire autant de la réponse du 28 déc. 1927 : avec un nombre respectable de canonistes tels que PRUEMMER, LIJDSMAN, GOYENECHE, MAROTO, etc. elle donne du mot *adeat* une interprétation large, mais qui lui laisse son sens propre. Et cela nous paraît appuyer la théorie du P. VERMEERSCH.

Deuxième conclusion, confirmée, celle-ci, par la réponse donnée au sujet des *casus occulti* du c. 1045, § 3 : on ne

(1) Cf. P. OIETTI, s. I., *Le canon 522 et les confessions religieuses*, dans *N. R. Th.*, 1921, 6, ss. Le *Monitore eccl.*, févr. 1928, voit dans la réponse ad I une confirmation de cette conception du c. 522. — (2) *Epitome*, *i. c.*, r3, n. 98, 3.

peut, afin d'écarter une opinion, faire valoir sans grande réserve qu'elle a contre elle des canonistes romains, en rapport constant avec les membres des Congrégations, qui ont même contribué beaucoup à la rédaction du Code. Personne, sans doute, ne contestera qu'ils soient à l'occasion à la source de renseignements utiles. Mais... sans compter les cas particuliers où leurs informations *privées* ont été contredites par l'interprétation officielle, et l'opposition souvent totale entre eux au sujet du même texte, les réponses à I, 2 et à III du 28 décembre 1927 sont directement contraires aux opinions âprement défendues par plusieurs d'entre eux, plus estimables encore par leur science que par leurs relations avec les SS. Congrégations.

En toute discussion de ce genre, les interprétations particulières valent surtout, sinon exclusivement, ce que valent les arguments *juridiques* de leurs auteurs, non pas leurs relations ou leurs informations particulières. Nous sommes tenus par ce que la loi ainsi interprétée exprime avec une suffisante clarté, non par ce que voulaient y mettre tel consulteur ou tel de ses rédacteurs. S'écarter de ces principes serait tomber dans l'arbitraire et substituer à la volonté du législateur et à la loi, des tendances et opinions purement personnelles.

J. CREUSEN, S. I.

Consultation

Directeur spécial ou confesseur occasionnel?

« Confesseur extraordinaire d'une communauté de religieuses, j'y donne chaque mois une instruction spirituelle. On a pris l'habitude de me faire passer au confessionnal après l'instruction, et plusieurs religieuses, toujours les mêmes, s'adressent alors à moi pour recevoir une direction. Pour ce faire, ne doivent-elles pas avoir de l'Ordinaire l'autorisation de me prendre

comme directeur (c. 520, § 2), ou puis-je continuer d'aller au confessionnal chaque mois sans sortir de mon rôle de confesseur extraordinaire (c. 521, § 1) ? »

R. La solution du cas dépend de deux éléments : 1° Les religieuses en question font-elles du confesseur extraordinaire leur confesseur spécial ? 2° Peut-on regarder comme des « cas particuliers » ces confessions mensuelles accompagnées de direction ?

Le c. 520, § 1 oblige indirectement toutes les religieuses à s'adresser pour leurs confessions au confesseur ordinaire de la communauté. En vertu du § 2, il leur faut une autorisation de l'Ordinaire pour avoir un confesseur ordinaire ou directeur spirituel *spécial*. Opposé au confesseur ordinaire de la communauté, désigné dans le paragraphe précédent, et aux confesseurs auxquels elles peuvent s'adresser occasionnellement (c. 521, § 3 et c. 522), ce confesseur ou directeur *spécial* désigne évidemment un prêtre auquel la religieuse a le droit de s'adresser régulièrement et exclusivement, c'est-à-dire qu'elle n'est plus dès lors tenue de s'adresser au confesseur ordinaire.

Mais si une religieuse se confesse chaque semaine, ou à peu près, au confesseur ordinaire, et profite légitimement des occasions offertes de s'adresser à un autre prêtre, le fait qu'elle s'adresse occasionnellement toujours au même prêtre ne fait pas de celui-ci le confesseur ou directeur *spécial* visé au c. 520, § 2. A moins que le motif ne soit blâmable, n'est-il pas de beaucoup préférable que ces confessions occasionnelles se fassent toujours au même prêtre ? Connaissant mieux la pénitente, il pourra plus facilement juger de l'opportunité de ses confessions et donner les conseils appropriés à sa situation.

Mais peut-on parler de « cas particuliers » ou d' « occasions », quand la confession se fait à intervalles réguliers ? Nous ne voyons aucun motif de le nier. Une personne dont

la vie spirituelle est assez intense *peut* avoir au moins une fois par mois un ou plusieurs motifs de demander un conseil autorisé. Elle pourrait alors profiter du c. 521, § 2 pour faire venir un des confesseurs désignés par l'Ordinaire pour les cas particuliers, ou du c. 522 pour s'adresser à un prêtre de passage. Mais, si la solution n'est pas urgente, pourquoi ne peut-elle attendre le jour de la récollection, afin de s'adresser à un homme que son office même de confesseur extraordinaire désigne davantage pour ce rôle de directeur ? D'ailleurs, le fait même que la récollection mensuelle fournit l'occasion d'un retour plus sérieux sur les fautes et les efforts du mois écoulé, suffit à faire de ces confessions des cas particuliers ou des occasions « ad conscientiæ tranquillitatem ».

Mais les religieuses ne doivent-elles pas demander cette direction au confesseur ordinaire ? Ce serait l'idéal, s'il a les qualités requises et inspire la confiance nécessaire. Toutefois personne, pas même les religieuses, n'est obligé de demander au confesseur autre chose que l'absolution et les avis strictement requis pour que la confession soit bien faite. Le fait que les religieuses ne choisissent pas leur confesseur ordinaire et que l'Évêque n'a pas toujours grand choix pour le désigner, rend plus opportune la liberté de s'adresser, dans les limites du droit, à un autre prêtre pour la direction proprement dite.

Le consultant s'assurera donc que ses pénitentes s'adressent régulièrement au confesseur ordinaire et qu'elles viennent à lui guidées par le désir d'une bonne confession ou de conseils vraiment utiles. Ces deux conditions remplies, il agira très légitimement et très charitablement en se rendant au confessionnal chaque fois qu'on le lui demande après ses instructions. On pourrait ajouter qu'en sa qualité de confesseur extraordinaire, il est très probablement (c'est le cas dans beaucoup de diocèses) un des confesseurs désignés pour les cas spéciaux (c. 521, § 2).

J. CREUSEN, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

Mise à l'Index de plusieurs ouvrages. — Trois décrets successifs du Saint-Office mettent à l'Index des ouvrages récents, savoir :

Un décret du 16 déc. 1927 (*A. A. S.*, XIX, 1927, p. 446) déclare que le livre de M. Léon DAUDET, *Le voyage de Shakespeare* (Illustrations de G. Gorr. Éditions du Capitole), est condamné de plein droit en vertu du can. 1399, et décide qu'il sera inséré au catalogue de l'Index.

Un second décret, du 13 janv. 1928 (*A. A. S.*, XX, 1928, p. 35), réprouve les trois ouvrages suivants :

La politique du Vatican. — Sous la Terreur... 20 Septembre-15 novembre 1927. — Avec une Préface de Léon DAUDET et un Épilogue de Charles MAURRAS. Bibliothèque des œuvres politiques, Versailles ;

MERMEIX, *Le Ralliement et l'Action Française*, Paris, Anthème Fayard et Cie, Éditeurs ;

Mis DE ROUX, *Charles Maurras et le nationalisme de l'Action Française*, Paris, Bernard Grasset, Éditeur.

Un troisième décret, du 3 fév. 1928, réprouve le livre suivant :

PAUL COURCOURAL, *Le « Danger » de l'Action Française*. En réponse à M. Maritain. — Éditions Rupella, Charles Millon, La Rochelle, 1928.

Ces livres, dit le Saint-Office dans le 2e et le 3e décret, continuent de défendre les idées et les faits (*ideis ac rebus*) déjà condamnés. Ils s'efforcent, continue le 2e décret, de donner le change sur l'action et les intentions du Souverain Pontife ; alors que celui-ci a eu en vue exclusivement le bien religieux, ils lui prêtent des visées politiques. Il est donc décrété que la condamnation antérieure s'étend à ces ouvrages, et qu'ils seront inscrits à l'Index.

Cette « condamnation antérieure » doit s'entendre, semble-t-il, de la réprobation générale énoncée dans l'Allocution

consistoriale du 20 décembre 1926(cf. *Nouv. Revue Théologique*, t. 54, 1927, p. 213). Les événements qui ont suivi les premières condamnations ne permettent plus de se méprendre sur le caractère de publications comme celles que le Saint-Office censure; l'on ne voit plus comment elles pourraient échapper aux « règles générales de l'Index » (can. 1399): « Ipso iure prohibentur... 6°: Libri... qui errores ab Apostolica Sede proscriptos tuentur,... qui disciplinam ecclesiasticam evertere contendunt... »

Les permissions de lire L'Action française. — La mise à l'Index du journal *L'Action française*, obligatoire dans tout l'univers à partir du jour même de sa promulgation, comme nous l'avions montré nettement dans la *Revue* de février 1927 (p. 148, 149) et de mars 1927 (p. 227, 228), fut précisée, on s'en souvient, par une *Déclaration touchant les permissions de lire le journal « L'Action française »*, parue aux *Acta A. S.* de 1927, p. 185. Nous avions fait l'analyse et essayé le commentaire de cet important document dans la *Revue* de juillet-août 1927, p. 538, ss. Le Souverain Pontife déclarait que les permissions générales de l'Index, déjà accordées ou qui le seraient à l'avenir, ne s'étendaient pas au journal condamné; pour lire celui-ci, il faut une permission *spéciale*.

Après avoir montré la portée de cette *Déclaration* pour la France, — la nécessité d'une permission *spéciale* pour ce pays était évidente, — nous avions longuement étudié la question de sa promulgation pour les autres pays. Tout en faisant nos réserves sur la possibilité d'une interprétation plus sévère, nous avions cru devoir conclure que, ailleurs qu'en France, la restriction des permissions *générales* de l'Index n'était pas certaine. Il nous revient de source privée, mais sûre, que l'intention réelle du législateur a été de donner à la mesure valeur *universelle;* la pratique actuelle du Saint-Office consacre la nécessité d'une permission *toute spéciale*, et cela *sans distinction de pays*. Le mal que nous n'avons cessé de signaler et de combattre dans la *Revue* n'en sera que plus efficacement enrayé. Les catholiques dévoués au Saint-Siège s'en réjouiront avec nous. John Janssens, s. i.

S. CONGRÉGATION DES SACREMENTS

Port privé de la communion aux malades (Rép. 5 janvier 1928. *A. A. S.*, xx, 1928, 81). En séance plénière du 16 décembre 1927, la S. Congrégation des Sacrements a examiné et résolu le doute suivant : « *An iudex causae iustae et rationabilis, prout ex Codicis iuris canonici canone 847 requiritur, ut Sacra Communio privatim ad infirmos deferatur, sit quilibet sacerdos ministrans vel tantum Ordinarius loci* ». La réponse est : « *Negative* ad primam partem; *Affirmative* ad secundam ». Addita tamen *mente* quae sequens est : « Si ex communi experientia et opinione nullum in dioecesi aut in aliquo particulari loco adsit inconveniens pro privata delatione Sacrae Communionis ad infirmos, ab Ordinariis cavendum est ne per regulas nimis praefinitas aut generales praecipientes publicam delationem, vel per reservationem sibi factam dandi veniam in singulis casibus deferendi privatim Sacramentum Eucharistiae, praepediatur infirmis solatium Communionis etiam quotidianae ».

Le Secrétaire de la S. Congrégation résume ensuite, dans des *Adnotationes*, les considérations et les motifs soumis aux EE. Cardinaux pour préparer leur réponse et il développe quelque peu la manière dont ils comprennent celle-ci.

Le port public, et même assez solennel (1), de la communion

(1) Le P. Beijersbergen notait avec justesse que *deferre privatim* s'oppose seulement à *delatio sollemnis* et non à *delatio publica*. La *delatio sollemnis* est celle que décrit le Rituel, ch. III, n. 10 et ss. Si le prêtre portant ostensiblement le Saint Sacrement n'est accompagné que d'un bedeau ou d'un servant, *defert privatim et publice*. Enfin il y a la *delatio occulta*. Le prêtre ne porte aucun ornement visible à l'extérieur : la bourse contenant la custode, et l'étole sont cachées par les habits. Le même auteur ajoutait que le Code avait une terminologie imprécise, en opposant *privatim* à *publice* (cc. 848 et 849), expressions déjà employées dans ce sens par le décret de la S. C. des Sacrements, 20 déc. 1912. Le nouveau Rituel consacre cette terminologie; au ch. III, n. 6, il dit : « Privatim vero *seu occulte* ad infirmos sacra communio ne deferatur, nisi iusta et rationabilis causa aliud suadeat ». Donc juridiquement *privatim* s'oppose à *publice*.

aux malades a toujours été la règle dans l'Église. Jusqu'en 1912, seule une raison *grave* pouvait justifier une exception. Encore l'appréciation du motif et *l'autorisation* de s'écarter de la norme ordinaire étaient-elles confiées souvent en termes exprès à l'Ordinaire (1). Avec la pratique de la communion fréquente et même quotidienne, il était à prévoir qu'un changement s'introduirait dans cette partie de la liturgie. De fait, le 20 décembre 1912, la S. Congrégation des Sacrements reconnut aux Ordinaires le droit d'autoriser le port de la communion aux malades *privatim* seu non servatis praescriptionibus, « ex iusta et rationabili causa, servato saltem ritu proposito a Benedicto XIV in Decreto *Inter omnigenas*, 2 februarii 1744, § 23 » (2). Dans la question soumise à la S. Congrégation on faisait valoir comme motifs : « quum praesertim in aliqua paroecia plures [infirmi] petant vel aliquis petat frequenter ».

Les Ordinaires pouvaient évidemment user de ce pouvoir, soit en accordant des autorisations particulières, soit en donnant des permissions plus générales. Vu la grande diversité des pays où cette législation devait s'appliquer, elle allait donner lieu à des pratiques fort différentes. Dans les régions où les fidèles sont mêlés à des majorités ou à des minorités importantes d'incrédules ou de non-catholiques, il y avait un motif de se montrer plus facile pour autoriser le port privé de la communion ; il faut en dire autant des grandes villes, par opposition aux bourgades et aux villages. Par le résumé du Secrétaire nous apprenons que presque partout actuellement en Espagne la communion est toujours portée publiquement aux malades, même quand ils la reçoivent par pure dévotion ; ce n'est pas le cas en d'autres régions, surtout dans les grandes villes, par exemple à Rome. Ceci est à noter, car si, dans la capitale du monde catholique, on juge devoir porter assez souvent la communion *privatim seu occulte*, des motifs équivalents ou plus justes encore conseilleront la même

(1) Cependant des indults *particuliers* accordaient plus largement le port privé de la communion aux malades, par exemple en Hollande (*S. C. P. F.*, 8 févr. 1875), aux États-Unis (*S. C.P.F.*, 25 févr. 1859), etc. — (2) *A. A. S.*, IV, 1912, 725.

pratique dans beaucoup d'autres villes, grandes ou moyennes.

On ne s'étonnera pas de voir l'extension prise par cette discipline mitigée. Elle fut, en effet, au moins confirmée, sinon élargie encore, par le Code de droit canonique. Le can. 847 déclare : « *Ad infirmos publice sacra communio deferatur, nisi iusta et rationabilis causa aliud suadeat* ». Après avoir rappelé, dans le can. 848, que le port public de la communion aux malades est de soi un droit curial, il continue : « *Communionem privatim ad infirmos quilibet sacerdos deferre potest, de venia saltem praesumpta sacerdotis, cui custodia Sanctissimi Sacramenti commissa est* » (can. 849, § 1). C'est là une prescription nouvelle, pour laquelle aucune source juridique n'est indiquée.

Ni le can. 847, ni le can. 849 ne mentionnent la nécessité d'une autorisation de l'Ordinaire pour porter ainsi la communion aux malades. Cette opposition avec la réponse, relativement récente, de la S. Congrégation des Sacrements ne pouvait manquer d'attirer l'attention des canonistes. Aussi n'en trouvons-nous aucun qui parle de cette autorisation (1). Ils considèrent donc comme autorisée directement par le Code une pratique soumise auparavant à l'autorisation de chaque Ordinaire. Plusieurs même déclarent explicitement que le Code a modifié dans ce sens la législation existante (2). Pouvait-on aller plus loin? Ce motif juste et raisonnable, requis par le c. 847 pour porter la communion *privatim*, qui en était le juge? Fallait-il conclure que les prêtres, n'ayant pas d'autorisation à demander, devenaient pour autant juges des motifs justifiant l'exception au port publie de la communion? Si la question n'est pas explicitement examinée dans un certain nombre de commentaires, les canonistes qui la posèrent la résolurent par l'affirmative. Proposée en premier lieu par le P. Vermeersch

(1) Cf. Cappello, *De Sacramentis*, I, n. 455; Ferreres, *Comp. theol. mor.*, 11e éd., n. 405; Genicot-Salsmans, *Theol. mor.*, II, n. 185. — (2) Cf. Blat, *Commentarium*, III, in c. 487; Noldin-Schmitt, *De Sacramentis*, ed. 17a, n. 132 : « Id iure communi nunc conceditur, quod antea Ordinarii permittere poterant »; Leitner, *Handb. des k. KR, Die Sacramente*, p. 106.

en 1918 (*Summa iuris can.*, n. 329), elle fut aussitôt adoptée par le P. Beijersbergen (*Ned. Kath. St.*, 1919, 99). Leitner, *Die Sacramente*, n. 132, 2, la propose explicitement.

Le Secrétaire de la S. Congrégation nous apprend que cette interprétation, reproduite dans quelques revues espagnoles, attira l'attention de plusieurs évêques. Croyant y voir une atteinte à leur droit, ils questionnèrent la S. Congrégation des Sacrements. Telle est l'origine de la question posée ci-dessus et résolue dans ce sens : L'Ordinaire, et non chaque prêtre appelé à administrer la communion aux malades, est juge des circonstances qui, dans son diocèse, constituent un motif juste et raisonnable de déroger à la règle du port public de la sainte communion.

Quelques mots d'explication sur la nature et la portée de cette réponse paraissent nécessaires.

Tout d'abord elle ne constitue pas une interprétation proprement dite du c. 847. Celle-ci est réservée par le motu proprio *Cum iuris canonici* du 15 septembre 1917 (1) à la Commission pontificale d'interprétation. On pourrait dire que cette réponse explique comment ce canon doit être observé, détermine le rôle des Ordinaires dans cette application de la discipline ecclésiastique. La réponse n'est pas absolument particulière, puisque son titre est *Romana et aliarum*, ce qui accroît sa valeur indirecte d'interprétation.

La S. Congrégation, il faut bien le remarquer, ne subordonne pas le port privé de la Communion à une autorisation des Ordinaires. C'est le Saint-Siège lui-même qui permet cette pratique (2), que nul Ordinaire ne peut interdire quand existe le motif juste et raisonnable requis par le législateur suprême. Mais les Ordinaires jugent des motifs qui, dans leur diocèse, sont justes et raisonnables. Ce droit diffère notablement du premier.

Devant la S. Congrégation on a fait valoir deux motifs qui, d'après le résumé du Secrétaire, montrent bien la conformité

(1) *A. A. S.*, IX, 1917, 483. — (2) Il reste donc exact de dire « Nec facultas ipso Codice data decreto seu lege episcopi tolli potest ». Vermeersch, *Epitome i. c.*, II^3, n. 114, p. 67.

de la réponse donnée avec l'intention du législateur. Ces deux motifs sont, sans nul doute, empruntés aux *vota* des Consulteurs, dont l'avis fut soumis aux EE. Pères ; à ce titre on peut librement en discuter la valeur probante.

Le premier est tiré des nombreux inconvénients qui résulteraient « si res arbitrio singulorum sacerdotum, saepe indole ingenioque discrepantium relinqueretur ». Nul ne contestera le bien fondé de cette considération. Dans l'administration de la communion aux malades, il faut une certaine uniformité, au moins dans les parties d'un même diocèse qui se ressemblent : les grandes villes, la campagne, les régions où la foi est très vive, celle où l'incrédulité s'est répandue. L'Évêque, ayant le droit comme le devoir de faire observer la discipline générale de l'Église et en particulier sa liturgie, apprécie souverainement les raisons qui justifient telle ou telle pratique généralisée en cette matière.

C'est à lui qu'il appartient d'écarter les abus qui pourraient résulter soit de la diversité des pratiques, soit d'une diminution du respect extérieur manifesté dans le culte de la Sainte Eucharistie et la réception des sacrements.

A lui donc revient le droit de déterminer que tel motif n'est pas, par exemple en ville, à la campagne ou même dans tout le diocèse, suffisant pour autoriser toujours ou souvent ou même une fois en passant le port privé de la communion. Les directives devront être assez précises pour écarter les abus, assez larges pour ne pas supprimer l'usage du droit accordé par le Code et toute possibilité d'appréciation individuelle. La *mens* de la S. Congrégation est très claire sur ce point.

Ainsi les statuts diocésains peuvent parfaitement déclarer qu'une distance d'un quart de lieue (belge) ne justifie pas l'omission du port public de la communion.

Le second motif proposé à l'appréciation de la S. Congrégation est, à notre humble avis, beaucoup moins probant. Parmi les sources du c. 847, dit-on, se trouve la réponse du 20 décembre 1912, qui reconnaissait aux Évêques le droit d'autoriser le port privé de la communion pour un motif juste et raisonnable. « Nunc eiusmodi Ordinariorum ius, authentice a

S. Congregatione recognitum, neque expresse, uti clare patet, neque tacite per can. 849, qui specietenus Ordinariorum iuri contrarium videtur, a Codice revocatum fuisse dicendum est. Hic enim canon sarta tectaque sacri principatus iura supponit ».

Certes, le c. 849, en autorisant tout prêtre à porter *privatim* la sainte communion, par opposition au droit du curé de la porter *publice* (c. 848), *ne nie pas* la nécessité d'une autorisation épiscopale. Mais le fait que le c. 847, inspiré de la réponse du 20 décembre 1912, ne dit mot de cette autorisation, et déclare d'une manière générale que le port privé de la communion est autorisé quand il se justifie par une « iusta et rationabilis causa » devait légitimement faire croire que le droit commun autorisait désormais ce qui auparavant supposait une permission spéciale ou générale de l'Ordinaire.

Du reste, la Sacrée Congrégation dans sa réponse ne parle pas d'autorisation à demander, mais de jugement à porter sur la valeur des motifs.

Contre le second motif, allégué sans doute par un consulteur pour justifier le droit des évêques, on peut encore faire valoir la comparaison avec un nombre assez considérable d'autres canons. Quand le Code fait dépendre une exception à la règle générale de l'autorisation de l'Ordinaire, il le dit expressément : par exemple c. 755, § 2 (*Loci Ordinarius potest gravi et rationabili de causa indulgere...*) ; c. 776, § 1, 2° (Si loci Ordinarius... iusta ac rationabili de causa... id concedendum censuerit) ; c. 822, § 4 ; 1108, § 3 ; 1109, § 2, etc. On peut aller plus loin. Fréquemment le Code déclare explicitement que l'appréciation des motifs est réservée à l'Ordinaire. Exemple c. 1192, § 4 (...nisi, *Ordinarii iudicio*, necessitas aut magna utilitas id exigat) ; c. 1269, § 3 (Gravi aliqua suadente causa *ab Ordinario* loci *probata*...) ; c. 1344, § 2, (...nisi ob iustam causam ab Ordinario probatam) ; etc.

Le silence du Code au c. 847 est d'autant plus significatif que dans les sources se trouve la réponse du 20 décembre 1912.

Il reste que le droit des Évêques de juger en des directives assez larges les motifs justes et raisonnables de porter *privatim* la communion aux malades résulte de la nature même de

leur office et des conséquences inadmissibles résultant d'une appréciation toujours laissée à l'arbitraire des différents prêtres.

La *mens* des EE. Pères confirme l'importance des considérations présentées ici. Voici ce qu'en dit le Secrétaire de la S. Congrégation : « Circa mentem ab Emis ac Rmis PP. responso adiectam, *ea clara et gravis est.* Quare Rmi locorum Ordinarii, prae oculis habitis iustis et rationabilibus causis a servanda lege excusantibus, tum pro casibus generalibus, ob iniuriam temporum, tum pro particularibus, atque his praesertim quae in plenariis Comitiis d. 20 dec. 1912 rationes decidendi fuerunt, quaeque supra relatae sunt, sedulo advigilare debent ne in re tanti momenti finis ab Ecclesia intentus utcumque frustretur. Neminem enim latet, his nostris temporibus, sacram Communionem etiam quotidianam christifidelibus summopere commendari. Iamvero, quis magis quam infirmus, ad ferendas morbi angustias, auxilio solatioque tanti Sacramenti indigere dicendus erit?

Quare Rmi locorum Ordinarii, prudentia et caritate quibus pollent, reverentiam sanctissimo Eucharistiae sacramento debitam cum infirmorum, praesertim pauperum, necessitatibus, duce aequitate, rite componant ».

Il ne nous appartient pas de commenter l'admirable exhortation, dans laquelle les EE. Cardinaux de la S. Congrégation expliquent la portée de leur réponse. Il suffira de signaler des textes et des faits qui en éclairent le sens.

La S. Congrégation rappelle que, parmi les motifs justes et raisonnables, visés par sa concession de 1912, se trouvait le fait que plusieurs malades dans la même paroisse demanderaient à communier par dévotion et celui qu'un malade désirerait le faire souvent. Dans le premier cas, il peut être plus difficile de garder les solennités prévues dans le Rituel ; dans le second, le malade peut très légitimement désirer ne pas attirer l'attention de tous ses voisins sur le nombre de ses communions et moins encore sur les omissions accidentelles de sa communion ordinairement fréquente ou même quotidienne.

Dans certaines contrées, l'usage existe de donner une aumône

déterminée au bedeau ou au servant qui accompagne le prêtre, quand il porte la sainte communion publiquement. On saisit facilement que cet usage, d'ailleurs irrépréhensible, peut cependant être un motif de porter parfois la communion d'une manière privée aux malades peu fortunés qui désireraient communier fréquemment.

Beaucoup de statuts diocésains se contentent de reproduire le Code en cette matière. D'autres contiennent des recommandations ou même quelque indication sur la valeur des motifs « justes et raisonnables ». On comprend que les conciles provinciaux soient très réservés à ce sujet, vu la diversité des circonstances de lieux et de personnes qui peut exister dans les différents diocèses (1).

Dans les statuts du diocèse de Gand se trouve la recommandation suivante : « Consuetudines contra praeceptum publice deferendi sacram communionem ne introducantur » (n. 120). Il ne convient pas, en effet, que l'exception devienne la règle, là surtout où la foi est encore vivace, bien que déjà menacée. Mais le texte continue : « Attamen notum sit quod, praeter casus in Rituali praevisos, privatim sacram communionem deferre liceat, quando in aliqua paroecia, extra administrationem generalem, plures sacram communionem petunt, vel aliquis frequenter petit ».

Ce sont les raisons mêmes mentionnées dans le doute du 20 décembre 1912, alors tacitement approuvées par la S. Congrégation et rappelées explicitement cette fois dans la *mens* des EE. Pères, telle que l'explique le Secrétaire.

On voit dès lors qu'il faut interpréter prudemment le texte suivant des statuts de Malines (1924) : « Ut quis sacerdos sacram Communionem ad infirmos privatim deferre possit, requiritur : 1° Iusta et rationabilis causa eam non publice deferendi : qualis causa non est solum desiderium aegroti sanctissimum Sacramentum frequenter vel quotidie recipiendi » (n. 285).

Le fait qu'un malade désire communier tous les jours n'est

(1) Cf. *Decr. Conc. Mechlinien.* (1920), 1923, n. 199. — *Statuta dioec. Namurcen.*, 1925, nn. 225-226.

pas *à lui seul* un motif suffisant de lui porter la communion *privatim*. Parfois il n'y a pas de sérieux inconvénient à la porter tous les jours publiquement. Mais là où cet inconvénient existerait, qu'il tienne aux conditions générales de la ville ou de la bourgade, ou provienne des dispositions de l'entourage, il nous semble qu'il y aurait un motif de porter la communion une ou plusieurs fois par semaine d'une manière occulte.

Le principe énoncé dans les statuts ne supprime pas toute possibilité d'appréciation dans les cas individuels.

Dans les Annotations, le Secrétaire rappelle qu'en présence d'un motif juste et raisonnable de porter la communion *privatim*, le droit du curé de la porter cesse et le ministre de la communion n'a plus qu'à obtenir l'autorisation du prêtre préposé à la garde du Saint-Sacrement.

On résoudra dès lors assez facilement certains cas de plus en plus fréquents. Par exemple un malade désirerait communier tous les jours ou plusieurs fois la semaine. Il s'adresse à un prêtre non-paroissial, professeur de collège diocésain, religieux, etc. Celui-ci, en se conformant aux directives éventuelles données par l'évêché — directives assez larges d'après les instructions de la S. Congrégation — jugera s'il y a un motif juste et raisonnable d'apporter une ou plusieurs fois la semaine la communion d'une manière occulte. Il dira alors au malade de s'adresser à son curé pour savoir s'il est disposé à lui apporter ou à lui faire apporter publiquement la communion les autres jours. Si le curé ne pouvait venir et s'il y avait des raisons sérieuses pour qu'un autre prêtre ne la portât point publiquement, on pourrait se trouver dans le cas exceptionnel prévu par le c. 847.

J. CREUSEN, S. I.

S. CONGRÉGATION POUR L'ÉGLISE ORIENTALE

Statut juridique du « Monastère de l'Union » d'Amay-sur-Meuse. — Décret du 4 juillet 1927. — (*A. A. S.*, XX, 1928, p. 25, 26).

DE MONASTERIO O. S. B. IN LOCO VULGO « AMAY-SUR-MEUSE » DECRETUM. — Sacrae huic Congregationi quaedam dubia fuerunt

proposita, quae benedictinum coenobium in loco vulgo *Amay-sur-Meuse* apud Belgas, respiciunt. Quibus perpensis, Sacra Congregatio, probante Ssmo Dno Nostro Pio div. Providentia Papa XI, quae sequuntur statuit atque decrevit :

I. Religiosi viri qui in monasterio, quod memoravimus, commorantur, sive ii qui ritus latini sunt, sive qui ritus byzantino-slavici, ad Ordinem S. Benedicti omnino pertinent, quin novum quoddam religiosum vel monasticum Institutum efforment.

II. Religiosa vota monachi nuncupabunt ad normam Regulae a legifero Patre Benedicto propositae, iuxta Congregationis Belgicae Constitutiones, quibus etiam monasterii disciplina est moderanda.

Integrum tamen erit mutationes opportunas, a S. Sede approbandas, proponere.

III. Monachorum opera ad Russorum gentem dumtaxat spectat, non vero ad ceteros sive ex Orientalibus, sive ex Occidentalibus, dissidentes.

IV. Prior monasterii horum tantum monachorum curam geret, qui huic monasterio de *Amay* inscripti fuerint.

V. Prior et monachi eorumque opera pendent ab Abbate Lovaniensi itemque ab Abbate, qui Congregationi Belgicae pro tempore praeerit, ad normam Constitutionum.

VI. Quod vero huius monasterii eiusque Prioris relationem ad Abbatem Primatem Ordinis spectat, standum erit tum Constitutionibus Congregationis Belgicae tum etiam epistolae die 21 mensis Martii anno 1924, a SSmo Domino Nostro ad eundem Abbatem datae.

VII. In posterum, monasterium loci *Amay* eiusque Prior et monachi eorumque cuiusvis generis opera et instituta Pontificali Commissioni, quam vocant, pro Russia subiecti erunt et manebunt.

Datum Romae, die 4 mensis Iulii anno 1927.

Aloisius Card. Sincero, *Secretarius.*

† Isaias Papadopoulos, Ep. tit. Gratianopolitan., *Adsessor.*

A la suite de la mission, confiée par N. S. P. le pape Pie XI au Révérendissime Abbé Primat des Bénédictins, de promouvoir

parmi les siens le zèle pour la réunion des dissidents, il s'était constitué, au sein de la Congrégation belge de l'ordre de Saint-Benoît, un groupement de « Moines de l'Union », dont la tâche exclusive serait de promouvoir la grande œuvre du retour à l'unité. Leur zèle ardent, leur esprit de charité surtout les ont fait remarquer et apprécier dans les sphères les plus étendues, et très particulièrement chez nos frères séparés.

Le groupement des « Moines de l'Union », sans constituer un monastère proprement dit, jouissait d'une large autonomie et de privilèges étendus. Il pouvait recruter des novices, recevoir les moines venus de monastères différents, sans que ceux-ci dussent renoncer pour autant à la « stabilité » dans leurs abbayes respectives. Et l'on pouvait se demander quelles constitutions il faudrait observer dans cette institution créée dans un but très spécial.

Le présent décret, daté du 14 Juillet 1927, publié seulement cinq mois plus tard, vient préciser le but et le statut juridique de la nouvelle fondation.

Son *but* exclusif devra être de s'intéresser aux *Russes*, à l'exclusion de tous autres dissidents, soit Orientaux (Arméniens, Grecs, Syriens, etc.), soit Occidentaux (Anglicans, protestants de toutes nuances). — La « spécialisation » en effet s'imposait dans un apostolat aussi délicat, et qui exige une connaissance aussi approfondie de l'histoire des communautés dissidentes, de leur théologie, de leur mentalité philosophique et religieuse, de toute leur culture.

Quant à son *statut juridique* : les religieux d'Amay, qu'ils soient du rite latin ou byzantino-slave, appartiennent tous à l'Ordre de Saint Benoît, et ne forment pas un Institut religieux nouveau. Ils suivront la Règle de Saint Benoît, et observeront les Constitutions de la Congrégation belge. Ils pourront toutefois proposer au Saint-Siège les modifications à ces Constitutions qui paraîtraient opportunes. — Amay forme non pas un monastère *sui iuris*, mais un prieuré dépendant de l'abbé du Mont-César de Louvain, et de l'abbé Président de la Congrégation belge. Le Prieur d'Amay n'a autorité que sur les religieux rattachés à sa communauté. Il dépendra de l'abbé Primat

dans les limites fixées par les Constitutions de la Congrégation belge ou par les directives particulières du Saint-Siège. Enfin, le prieuré d'Amay et toutes ses œuvres ressortiront à la Commission Pontificale pour la Russie.

Ce décret, on l'aura remarqué, ne donne encore que les grandes lignes d'une organisation que, sans doute, le temps fera préciser davantage. JOHN JANSSENS, S. I.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Procès plaidés pendant l'année 1927 (*A. A. S.*, XX, 1928, 43 ss.).

Le relevé des causes proposées au tribunal de la Rote est toujours instructif, même quand il ne publie pas les considérants de droit et de fait qui ont amené la sentence. Depuis peu d'années, il est extrêmement rare que le détail du procès paraisse aux *Acta* : on le réserve à la Collection des *Decisiones Rotae*. Une suppression bien plus regrettable encore est celle des causes et doutes proposées aux SS. Congrégations, en particulier du Concile et des Sacrements. Par cette modification, un grand nombre des fascicules des *Acta* devenaient un pur diaire de la Curie romaine, accompagné des longues listes de nouveaux dignitaires. Heureusement, dans les derniers fascicules, on retrouve cette précieuse source d'information juridique.

La Chancellerie de la Rote nous donne, à la date du 26 janvier 1928, la liste de deux séries de causes qui lui furent proposées. Pour la première, elle fournit le dispositif de la sentence; les secondes n'ont pas abouti à un jugement; on y ajoute des décrets portés dans certains recours contre le rejet de suppliques présentées au tribunal.

Un bref examen des causes terminées par un jugement ne manquera pas d'intérêt. Sur 61 causes, 53 sont des procès en déclaration de nullité de mariage. Le vice de consentement résultant de la violence et de la crainte (*ex capite vis et metus*) est, dans 28 cas, soit dans plus de la moitié des cas, le motif de la demande. Si on ajoute sept ou huit procès pour défaut de

consentement, on verra le rôle considérable que joue encore cette atteinte à la liberté des futurs époux, même dans les pays civilisés. Car l'Europe occidentale est fréquemment le lieu d'origine des défendeurs.

Le Tribunal a, dans quinze cas sur vingt-huit, jugé qu'il constait de la nullité du mariage; il faudrait ajouter à ces sentences affirmatives plusieurs autres, portées dans les causes intentées pour défaut de consentement ou adjonction d'une condition contraire à la substance du contrat matrimonial.

On voit qu'il peut ne pas être inutile de rappeler aux parents le grave devoir de ne porter aucune atteinte à la liberté de leurs enfants, surtout de leurs filles, dans le choix d'un époux. Il serait de même opportun de rappeler, surtout à des fidèles qui épousent des non-catholiques ou des hommes sans religion, que certaines conditions rendent le mariage nul, par exemple la condition de recours éventuel au divorce, compris comme une rupture du lien matrimonial, ou de n'avoir que des rapports volontairement rendus inféconds.

Deux causes seulement avaient pour motif un défaut de forme solennelle; par contre la Rote eut à juger trois procès où l'on plaidait l'empêchement d'impuissance. J. C.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE

Doutes divers

Réponses du 28 déc. 1927 (*A. A. S.*, XX, 1928, p. 61 et 62).

Emi Patres Pontificiae Commissionis ad Codicis canones authentice interpretandos, propositis in plenario coetu quae sequuntur dubiis, respondendum mandarunt ut infra ad singula :

I. — De confessione religiosarum

D. I. Utrum confessio religiosarum peracta extra loca, de quibus in canone 522 et in responso diei 4 Novembris 1920 (1), sit tantum illicita, an etiam invalida.

(1) Erreur typographique pour 24 novembre.

II. An verbum *adeat* canonis 522 sit ita intelligendum ut confessarius advocari nequeat per ipsam religiosam ad loca confessionibus mulierum vel religiosarum legitime destinata.

R. Ad I. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam.

Ad II. *Negative.*

II. — De absolutione in periculo mortis

D. An absolutio in periculo mortis secundum canonem 882 limitetur ad forum internum, an extendatur etiam ad forum externum.

R. *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam.

III. — De dispensationibus matrimonialibus

D. An verba *pro casibus occultis* canonis 1045 § 3 intelligenda sint tantum de impedimentis matrimonialibus natura sua et facto occultis, an etiam natura sua publicis et facto occultis.

R. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam.

IV. — De subdelegatione assistendi matrimoniis

D. I. An vicarius cooperator, qui ad normam canonis 1096 § 1 a parocho vel loci Ordinario generalem obtinuit delegationem assistendi matrimoniis, alium determinatum sacerdotem subdelegare possit ad assistendum matrimonio determinato.

II. An parochus vel loci Ordinarius, qui ad normam canonis 1096 § 1 sacerdotem determinatum delegaverit ad assistendum matrimonio determinato, possit ei etiam licentiam dare subdelegandi alium sacerdotem determinatum ad assistendum eidem matrimonio.

R. *Affirmative* ad utrumque.

Romae, die 28 mensis Decembris 1927.

P. Card. Gasparri, *Praeses.*

Ioseph Bruno, *Secretarius.*

Ces réponses sont commentées et interprétées dans l'article ci-dessus : « Les dernières réponses de la Commission d'interprétation du Code », p. 276 à 295.

Bibliographie

ÉCRITURE SAINTE

Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam, divisionibus, summariis et concordantiis ornata. Denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores Facultatis theologicae Parisiensis et Seminarii Sancti Sulpitii. Romae-Tornaci-Parisiis, Desclée, 1927, (14×21 cm.), XVI-1280-288 p. Prix : broché, 35 frs. Relié, depuis 42 frs.

A la traduction française de la Bible, éditée par la maison Desclée et universellement connue sous le nom de « Bible de Crampon », vient s'ajouter une édition de la Vulgate de même format et de caractère semblable. Elle présente les mêmes avantages que la Bible française : division logique des livres et chapitres de l'Écriture Sainte en sections correspondant au sens, chacune pourvue d'un titre et d'un sommaire analytique ; forme poétique des livres prophétiques ou didactiques mise en relief par la disposition typographique ; netteté de l'impression et commodité du format. Si les notes explicatives de la traduction française n'avaient pas à être reprises ici, en revanche des références bibliques nombreuses facilitent l'intelligence du texte sacré. Le prix très modique de cette édition et les avantages techniques qu'elle réunit lui assurent, nous semble-t-il, la supériorité sur les autres éditions récentes de la Vulgate Clémentine. J. LEVIE, S. I.

Harold SMITH. **Ante-nicene exegesis of the Gospels,** 3 volumes. London, Society for promoting christian Knowledge, 1925-1927, (19×13 cm.), 352, 350, 342 p. Prix de chaque volume : 7 sh. 6 d.

M. Harold Smith a rendu grand service aux exégètes par la publication de ces volumes. Il s'est proposé de recueillir les fragments d'exégèse évangélique dispersés dans les œuvres des Pères apostoliques et des écrivains ecclésiastiques antérieurs au Concile de Nicée et de les grouper, à l'instar des « chaînes » antiques, autour des passages qu'ils interprètent. Pour éviter les répétitions inutiles, il a rangé ces passages évangéliques dans l'ordre de la synopse de Tischendorf ; les citations patristiques sont données *in extenso* en traduction anglaise, la référence précise permettant le recours à l'original. Trois volumes ont paru jusqu'ici ; le premier contient, outre une intéressante et solide introduction, les fragments connus d'exégèse

anténicéenne du prologue de S. Jean, de l'évangile de l'enfance (Matthieu et Luc), du baptême et de la tentation; les deux volumes suivants nous mènent jusqu'à Mc IX, 50 (et parallèles) et Jean VIII, 59.

On conçoit facilement l'intérêt et l'utilité de cette collection, même si elle devait avoir quelques lacunes; dix-huit pages du premier volume sont consacrées aux explications anténicéennes des deux généalogies du Christ; les textes patristiques commentant le *Pater* forment un ensemble de quarante pages du second volume, faites de citations de Clément d'Alexandrie, Origène, Cyprien, Tertullien, Irénée, Hippolyte, etc. Rien de semblable n'existait à notre connaissance; pareille compilation a demandé une somme de travail considérable. Les choix de textes faits par l'auteur nous ont paru judicieux; la présentation est claire, la traduction limpide. L'ouvrage mérite d'être signalé à l'attention. J. LEVIE, S. I.

G. KITTEL. **Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum.** Beiträge zur Wissenschaft vom alten und neuen Testament. Herausgegeben von Rudolf Kittel. Dritte Folge, Heft I. Stuttgart. W. Kohlhammer, 1926, (24×16 cm.), 200 p. Prix : 8.40 Mk broché.

Ce livre est réellement captivant; par la fermeté du point de vue, l'originalité de la conception, l'élévation des idées, la compétence vivante, la richesse des exemples, il entraîne le lecteur de la première page à la dernière. Certes, le critique catholique ne sera pas toujours d'accord avec les affirmations et les tendances de l'auteur; mais la thèse essentielle de l'ouvrage nous semble devoir être acceptée.

M. G. Kittel a voulu montrer, en une série d'études détachées mais complémentaires, tout ce que l'exégèse du Nouveau Testament peut gagner à une étude approfondie du rabbinisme juif, contemporain de Jésus.

Les écrits rabbiniques, Mischna, Talmuds, Midraschim, etc., ont jusqu'ici rebuté la plupart des exégètes par leur étendue, leur langue, l'absence de travaux auxiliaires, sans parler de leur aridité et de leurs interminables longueurs. M. Kittel ne réclame pas non plus que tous les commentateurs du Nouveau Testament deviennent des Talmudistes parfaits; il leur demande seulement de prendre contact sérieusement, directement, par un travail personnel, avec ces écrits, quelque rebutants qu'ils soient à première vue. Il leur montre, de divers points de vue, que ce ne sera pas peine perdue. S'agit-il par exemple de deviner ce que fut la langue de Jésus, l'araméen qu'il parlait (p. 34-44 : *Das Sprachliche Problem*)? La meilleure base linguistique, malgré la différence d'époque, se trouve encore dans les récits populaires araméens du Talmud et des plus anciens Midraschim palestiniens (p. 44). S'agit-il des idées, de replacer dans leur milieu concret les paroles du Maître? Deux chapitres très suggestifs (*Das*

religionsgeschichtliche Problem : p. 71-87. *Das religionsvergleichende Problem* : p. 88-140) s'efforcent de dégager, en quelques exemples, ce qui, dans le Judaïsme contemporain, préparait le Christianisme, ce qui reste l'originalité transcendante de l'enseignement du Christ. Si toutes les idées de ces deux chapitres ne nous semblent pas également incontestables, l'effort d'orientation méthodologique, tenté ici par M. Kittel, n'en reste pas moins remarquable et s'inspire toujours d'une réelle élévation de pensée, d'une grande compétence technique. J. Levie, s. i.

W. Bussmann. **Synoptische Studien. Erstes Heft : Zur Geschichtsquelle.** Halle (Saale), Buchhandlung des Waisenhauses, 1925, (24 × 16 cm.), iv-239 p. Prix : 15 Mk broché.

M. Bussmann se propose de consacrer plusieurs dissertations à la question synoptique ; il n'essaie pas de renouveler les procédés de recherche et, par exemple, n'emprunte rien à la récente *formgeschichtliche Methode;* son travail se rattache plutôt aux études qui, si nombreuses, virent le jour entre 1900 et 1910 et étaient signées par J. Weiss, Hofmann, Wernle, Hawkins, Wendling ; écrivain luthérien, M. Bussmann ignore les ouvrages catholiques, par exemple ceux du P. Lagrange.

La première dissertation est consacrée aux rapports de Marc et des deux autres synoptiques. On admet de plus en plus aujourd'hui que notre second évangile a été utilisé aussi bien par S. Luc que par le traducteur grec de l'évangile de S. Matthieu, bien qu'il subsiste pas mal de divergences sur le *degré* et l'*étendue* de cette utilisation ; mais on est presque unanime sur l'identité de l'ouvrage utilisé : c'est notre Marc actuel, ce n'est pas un Ur-Marcus, un Proto-Marc, première ébauche de l'évangile définitif. On avait cru pouvoir dire : « Requiescat Ur-Marcus ». M. Bussmann s'oppose résolument à cette opinion critique : notre second évangile est, d'après lui, le résultat final d'une double recension ; sous sa forme primitive il fut utilisé par Luc, qui le reproduisit fidèlement, sauf à le combiner avec ses autres sources ; remanié par un auteur galiléen, il devint la source du premier évangile grec ; enfin un Chrétien de Rome en fit notre second évangile actuel. Les deux premières parties de la dissertation de M. Bussmann (p. 6-115) cherchent à donner la preuve de ces assertions ; la troisième (p. 116-226) est un essai de reconstruction de l'évangile primitif utilisé par Luc, évangile dont on croit pouvoir nous donner un texte grec hypothétique.

Il y a, dans les recherches de M. Bussmann, des constatations utiles et suggestives ; sa dissertation est conduite avec ordre et clarté, et avec un souci minutieux d'être complet. Nous la jugeons cependant, pour l'ensemble, très peu convaincante ; la méthode manque de rigueur ; l'auteur ne voit pas assez tous les aspects de la question et prend trop souvent les difficultés de l'hypothèse opposée comme arguments péremptoires de la sienne ; dès lors il montre tout au plus qu'*en tel cas donné* son hypothèse

pourrait expliquer quelque chose, il ne montre pas qu'elle s'impose, ni qu'elle est la meilleure ; enfin il procède trop par accumulation d'autorités : suggérer sa propre hypothèse par un groupement heureux de textes de B. Weiss, Holtzmann, Wendling etc., n'est pas la prouver par l'analyse critique. Nous reconnaissons cependant volontiers que l'immense travail que suppose ce volume n'est pas perdu et que M. Bussmann aura rendu service à tous ceux qu'intéresse la question synoptique. J. Levie, s. i.

Rev. Khodadad E. Keith, m. a. **The Social Life of a Jew in the Time of Christ, being a Description of Jewish Life from the Cradle to the Grave, mainly drawn from contemporary jewish Sources.** London, Church Mission to Jews, 1926, (12×18 cm.), 94 p., 4 grav. Prix : 2 sh.

Décrire la vie privée d'un Juif du berceau à la tombe, au temps de Notre-Seigneur, tel est le but de ce délicieux petit volume ; il ouvre une série d'études consacrées aux mœurs et idées juives d'autrefois, par exemple sur « la Synagogue et ses réunions religieuses », « Sectes et partis du Judaïsme », « Métiers et industries », etc.

L'énumération des chapitres du livre présent est assez suggestive par elle-même : I. La Naissance ; II. Circoncision, rachat, purification ; III. Bar-Mitswah (L'enfant juif, devenu « fils de la Loi » à 12 ou 13 ans et astreint aux observances légales) ; IV. Jeux et sports de l'Ancien Testament ; V. Jeux du monde gréco-romain ; VI. Écriture ; VII. Écoles et collèges ; VIII et IX. Mariage ; X. Mort et funérailles.

L'exposé est clair, intéressant, exact, solidement appuyé sur les textes contemporains (Évangiles, traditions consignées dans la Mischna et le Talmud, Josèphe, etc.).

Nous différerions de l'auteur en certains points de détail, par exemple p. 23 sur la façon de se représenter Jésus parmi les docteurs, et surtout p. 63-64 sur le sens de Mt. xix, 12 et sur le célibat de S. Paul, passage où apparaît quelque peu le préjugé protestant contre le célibat ecclésiastique.

Dans l'ensemble, ce livre mérite d'être recommandé ; il instruira et fera du bien. J. Levie, s. i.

E. B. Allo, o. p. **Le scandale de Jésus.** Collection : La Vie chrétienne. I. Paris, Bernard Grasset, 1927, (12×19 cm.), 276 p. Prix : 12 frs.

Le savant éditeur et commentateur de l'Apocalypse de Saint Jean nous présente ici « un petit ouvrage de vulgarisation historique et doctrinale ». C'est aussi — non moins par le style que par le contenu — l'œuvre d'un polémiste. Le R. P. Allo s'efforce de manifester les échecs de la critique

rationaliste devant le problème du Christ. Il a négligé les solutions, déjà désuètes, des protestants libéraux, et même il n'a pas daigné s'arrêter aux fantaisies, pourtant récentes, de M. Couchond. Les théories syncrétistes d'un Bousset ou d'un Reitzenstein lui paraissent plus dignes de son ardeur combative. Et son effort tend à les acculer à cet aveu, que leurs constructions soi-disant purement historiques se fondent sur la négation préalable de la possibilité du surnaturel.

Après des pages strictement apologétiques, voici quelques beaux chapitres plus sereins sur l'œuvre, la doctrine, la figure morale de Jésus. Néanmoins l'allure générale reste celle d'un plaidoyer éloquent, et d'ailleurs solidement documenté. L. Malevez, s. i.

Kaplan Fahsel. **Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief aus dem Lateinischen übersetzt.** Freiburg-im-B., Herder, 1927, (15×24 cm.), xvi-512 p. Prix : 12 Mk.

Le Kaplan Fahsel a fait ses preuves comme apologiste catholique. Le théologien s'est révélé dans ses « *Entretiens avec un athée* », le philosophe dans son « *Triomphe sur le Pessimisme* ». On retrouve avec plaisir dans la traduction la phrase limpide du K. F. Les notes du traducteur sont peut-être d'une excessive sobriété. Eu égard au but de l'ouvrage, quelques remarques extraites de commentaires contemporains n'eussent pas été un hors-d'œuvre.

Ce travail prépare le thème d'une série de conférences sur la grâce que le K. F. donnera cet hiver à Berlin. Dans un pays où abondent les travaux modernes d'exégèse protestante sur l'Épître aux Romains, l'idée d'interpréter saint Paul d'après un commentaire médiéval indique bien l'originalité et la robuste audace du K. F. Un thomisme très averti l'a servi déjà fort heureusement dans sa réfutation du pessimisme.

Au jugement du P. M. J. Lagrange, le Commentaire de saint Thomas se signale pour la vigueur intellectuelle et la précision théologique. « Personne n'a mieux saisi l'enchaînement des raisonnements et leur portée ».

M. Lebeus, s. i.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

A. Bessières, s. i. **Pour le Pape.** Paris, Éditions Spes, 1927, (12×18 cm.), 204 p. Prix : 9 frs.

L'Église Catholique et l'Action Française. Documents romains. Paris, Éditions Spes, 1927, (12×18 cm.), 94 p. + supplément de 12 pages. Prix : 3,25 frs.

Mgr Sagot du Vauroux. **Pie XI et l'Action Française.** Paris, Éditions Spes, 1927, (12×18 cm.), 128 p. Prix : 6,50 frs.

P. Doncœur, s. i.; V. Bernadot, o. p. et E. Lajeunie, o. p.; D. Lallement; F.-X. Maquart; J. Maritain. **Pourquoi Rome a parlé.** Paris, Éditions Spes, 1927, (12×18 cm.), 392 p. Prix : 15 frs.

Ce fut un grand mal que le silence qui se maintint, durant tant d'années, sur les erreurs doctrinales et pratiques de l'Action française. Quels tristes effets eussent été prévenus, si, en France depuis vingt ans, des voix plus nombreuses s'étaient élevées pour éclairer, avertir, redresser ! Aujourd'hui du moins le devoir est clair ; le silence ne serait plus seulement regrettable ; il apparaîtrait gravement coupable. Les livres faisant la lumière sur les événements récents sont autant de « bonnes actions » ; tels sont les quatre volumes publiés par les Éditions Spes, que nous signalons à nos lecteurs ; chacun d'eux est appelé à rendre service, car chacun répond bien à l'une ou l'autre des nécessités de l'heure présente.

1. Il faut en effet, en ce moment, défendre l'autorité de l'Église, marquer le droit du pape de lier les consciences catholiques ; même avant de comprendre, par le dedans, l'ordre qui lui est intimé, le catholique doit se souvenir qu'il ne peut être avec le Christ en se séparant de Pierre. C'est à cette première tâche que s'est consacré le P. Bessières ; afin d'atteindre plus sûrement les égarés, il a voulu s'effacer lui-même derrière ce que l'Église de France compte de plus éclairé et de plus saint, en même temps que de plus français. S. François de Sales, Bossuet, Bourdaloue, de Maistre, Veuillot, Montalembert, Lacordaire, Mgr de Ségur, etc., viennent tour à tour inculquer le « respect du pape » à nos contemporains ; l'auteur n'a plus qu'à conclure par un appel confiant à l'esprit de fidélité religieuse.

2. Il faut, ensuite, faire la lumière, faire connaître objectivement, pleine et entière, la pensée du pape dans ses manifestations successives. Depuis le 25 août 1926, date de la lettre du Cardinal Andrieu, jusqu'à ce jour, des documents nombreux venus de Rome ont précisé de plus en plus nettement le devoir des catholiques en face d'une opposition, hélas, de plus en plus claire. Le petit volume : « *L'Église catholique et l'Action française* » (avec son supplément) réunit ces documents jusqu'à la date du 9 avril 1927. L'utilité de pareil recueil n'a pas besoin d'être soulignée.

3-4. Il faut, enfin et surtout, marquer le bien-fondé de l'intervention du Saint Père, la justifier pleinement du point de vue doctrinal et pratique. C'est le but des deux derniers volumes signalés. Mgr Sagot du Vauroux, évêque d'Agen, en publiant les mandements, lettres et discours qu'il a adressés à ses diocésains sur cette question, se trouve avoir composé en fait une solide apologie des décisions de Pie XI, un exposé clair et précis des erreurs du mouvement dirigé par Ch. Maurras.

Plus important encore est l'ouvrage : « *Pourquoi Rome a parlé* » ; il est d'autant plus appelé à dissiper les préventions des opposants, qu'il est loin d'être composé principalement par d'anciens adversaires de ce mouvement. On sait les attaches qu'eut naguère M. Maritain avec divers chefs de cette école ; et M. l'abbé Lallement avoue, au début de son travail, avoir sympathisé longtemps avec eux, tout en se rendant compte de plus en plus — bien avant la condamnation — de leurs graves erreurs doctrinales et pratiques, erreurs sur lesquelles il avait, nous dit-il, multiplié ses avertissements privés. Les catholiques séduits par les idées d'Action française ne pourront donc pas s'imaginer que ce volume soit porté à exagérer les décisions pontificales ; ce qui y est dit est vraiment ce qui s'impose à toute conscience catholique, quelle qu'elle soit. Les auteurs se sont partagé leur tâche de la façon suivante : le P. Doncœur, s. I., dans une sorte d'introduction, rappelle le devoir de fidélité religieuse ; les P. Bernadot, o. P., et Lajeunie, o. P., étudient les erreurs de Ch. Maurras lui-même en matière philosophique et morale ; M. Lallement montre que ces erreurs ne sont pas restées personnelles au maître, mais ont vicié tout le mouvement d'Action française, issu de lui ; M. F.-X. Maquart juge l'attitude pratique des dirigeants en face des interventions du pape et l'esprit que cette attitude a révélé. Enfin, M. Maritain tâche de dégager le sens de la condamnation prononcée et de fixer ainsi les conclusions du volume. Il y a dans ces études, spécialement dans celle des P. Bernadot et Lajeunie, beaucoup de pages aussi justes que fortement pensées ; les lecteurs belges seront heureux d'y retrouver nombre d'idées et de jugements, qui avaient été fort bien exprimés dans nos journaux et nos livres lors des fameuses polémiques de 1925-1926 et suscitèrent alors une si vive opposition. Pour tous, ce livre sera bienfaisant et est apte, par sa modération aussi bien que par les noms de ses signataires, à ouvrir les yeux de beaucoup et à dissiper les dernières préventions. J. Levie, s. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

La piété juive moderne

Le chrétien ne peut se désintéresser de la religion en laquelle sa propre religion s'enracine et prend naissance. L'apôtre catholique, dans son respect pour les âmes qu'il veut atteindre, cherche d'abord à les comprendre intimement, à saisir leurs aspirations religieuses les plus profondes. Pour ces motifs, nous espérons que ces pages, consacrées au Judaïsme moderne, seront utiles aux lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique;* extraites d'un volume en préparation, elles tâchent de caractériser, en ce qu'il a de meilleur, *le culte individuel et domestique* chez les Juifs modernes, chez ceux du moins qui sont étroitement attachés à leur foi.

Car — il faut bien le dire — les pratiques de piété, ici décrites, et les autres observances du culte individuel et domestique n'ont pas été conservées par toutes les familles israélites. Dans les pays à assimilation sociale et émancipation religieuse elles sont presque entièrement abandonnées. On ne les trouve guère, dans leur intégrité, que dans les juiveries plus fermées d'Europe centrale et orientale et dans certains groupes plus fervents ou fraîchement arrivés en nos contrées, les uns et les autres gardant encore les prescriptions infinies et minutieuses du *Chulkan aruk* (1). Et dans ces milieux traditionnels, peut-on assurer qu'une véritable religion intérieure correspond à ces observances extérieures?

Quoi qu'il en soit, Israël garde, pour sa formation reli-

(N. d. l. R.) Le R. P. Bonsirven publiera bientôt une étude d'ensemble sur la pensée et la vie religieuses du Judaïsme moderne : « *Sur les ruines du Temple. Le Judaïsme après Jésus-Christ* ». Il a bien voulu donner dès maintenant à nos lecteurs un chapitre de ce livre : *Le culte individuel et domestique en Israël.*

(1) (Table dressée) Ouvrage de Joseph Karo (1488-1575), qui contient toutes les prescriptions religieuses et morales du Judaïsme.

gieuse, une source bénie : l'âme juive d'aujourd'hui peut encore trouver dans la révélation divine de l'Ancien Testament une bienfaisante éducation à la piété et à la vie intérieure.

En Israël le culte individuel et domestique tient une place considérable ; et il ne peut pas en être autrement : jadis, la participation aux liturgies du Temple ne prenait que quelques jours par an, la conservation et le développement de la vie et du sentiment religieux devaient être assurés presque uniquement par la liturgie quotidienne et ininterrompue du foyer. Actuellement, l'assistance aux offices de la Synagogue est singulièrement plus aisée ; c'est pourtant sur la fidélité aux pratiques individuelles de piété et aux observances domestiques qu'on compte par-dessus tout pour maintenir une haute teneur religieuse dans les âmes israélites. Le jour où les Juifs ne gardent plus rien de ces pratiques, leur religion se réduit à n'être plus qu'une chétive flamme vacillante, qui menace de mourir faute d'huile.

Ce culte privé comprend d'abord la prière, puis diverses observances, destinées à sanctifier les différents moments de l'existence et à rappeler le souverain domaine du Créateur.

Prière individuelle et religion intérieure.

L'âme juive est une âme essentiellement priante : « Sept fois le jour je te loue », disait le Psalmiste (*Psaume* CXIX, 164) : pour un Israélite pieux c'est trop peu ; lui, c'est cent fois le jour qu'il veut bénir le Seigneur : d'abord en assistant aux offices de la Synagogue et, s'il ne le peut, en les lisant en son particulier ; ainsi sa journée est encadrée entre la prière du matin, avant laquelle est interdite toute occupation, et la prière du soir ; il sait des invocations pour remplir ses insomnies, et, dès son réveil, il s'élève à Dieu ; « sur sa couche »,

avant le sommeil, il récite le « Chema » (1) du lit; enfin tout le long de la journée, il saisira les innombrables occasions de proférer des bénédictions variées.

Cependant la Torah (la loi de Moïse) ne prescrit nulle part ce devoir de la prière individuelle; mais le véritable israélite le déduit du précepte d'aimer et de servir Dieu de tout son cœur (*Deutéronome*, XI, 13; Maïmonide (1135-1204), *Prière*, I, 1). Par ailleurs les recommandations des rabbins, relatives aux prières, ainsi que les coutumes, reçues avec respect des générations et pendant longtemps fidèlement gardées, ont fini par faire voir en ces pieuses habitudes de réelles obligations.

Obligations réglementées surtout dans le premier traité du Talmud, celui des Bénédictions : il fourmille de belles sentences sur la prière; on peut en dégager la pensée juive sur le sujet.

R. Eleazar (32b) nous apprend que la prière est plus importante que les œuvres de miséricorde et que les sacrifices : et on répète souvent, depuis la destruction du Temple, que la prière remplace les sacrifices et obtient les mêmes effets.

Mais à condition d'être accomplie selon toutes les dispositions convenables. R. Eliezer, mourant, entre autres avis, donnait celui-ci à ses disciples : « Et, quand vous priez, sachez devant qui vous vous tenez » (28b). Il indiquait par là quelles préparations il faut porter à la prière : d'abord s'établir dans un parfait état de pureté physique et rituelle et choisir un endroit pur, — et on devine avec quel minutieux réalisme les rabbins ont précisé cette condition —; ensuite se recueillir et attendre quelque peu : *Orah haim* (93-95) (2)

(1) *Chema*, « Écoute, Israël, notre Seigneur, est un seul Dieu... »; premiers mots de la prière qu'un Juif doit réciter deux fois le jour. — (2) *Orah haim*, le chemin de la vie, première partie du *Chulkan aruk* (décrit ci-dessus).

raconte que certains dévots attendaient une heure avant et après leurs prières, et il ordonne de se tourner vers la terre d'Israël, de disposer ses membres en vue du plus grand recueillement et de se tenir debout, en signe de respect, comme si on était devant la Chekina (gloire, présence de Dieu) (98). Il faut surtout diriger son intention vers Dieu pendant toute la prière : pour cela chasser toutes les pensées étrangères ; Maïmonide (*Guide* III, 51) conseille à cette fin de garder son esprit libre, en ne l'appliquant que très rarement aux choses mondaines et en s'occupant le plus possible au culte intellectuel, qui rapproche de Dieu ; pour cela surtout faire attention aux paroles prononcées. Il est frappant de voir combien les docteurs insistent sur ce principe de la *Kawwana*, ou direction d'intention, qui donne toute sa valeur à la prière : « Mieux valent peu de supplications avec attention que beaucoup sans intention » (*Orah haim*, I, 4). Enfin on détermine en quel cas on peut s'interrompre et voici l'exemple proposé : « Les hasidim (pieux) anciens attendaient d'abord un moment avant de prier, afin de diriger leur cœur vers Dieu ; même si le roi les saluait, ils ne répondaient pas, et même si un serpent s'enroulait à leur talon, ils ne s'interrompaient pas » (*Berakot*, V, 1).

Que doit être cette prière si bien préparée? L'Israélite a dans sa Bible des modèles excellents : psaumes, cantiques divers ; il peut y joindre les textes liturgiques et les formules de certains rabbins célèbres. De ces dernières, quelques-unes sont d'une touchante naïveté, dénotant une filiale familiarité avec Dieu ; d'autres d'une sincérité, à notre gré, un peu trop matérielle et trop terre à terre ; la plupart témoignent d'une grande élévation et d'un profond sentiment religieux ; en voici deux spécimens : « Avant d'être formé, je n'étais pas, après avoir été formé, je ne suis pas ; je ne suis que poussière dans ma vie et à plus forte raison dans ma mort. Devant toi je suis comme un vase plein de honte et de confu-

sion. Qu'il te plaise que je ne pèche plus ; et mes péchés contre toi, supprime-les dans ta miséricorde grande et non par des châtiments » (*Berakot*, 17a).

Et voici la plus belle prière, au dire d'Albo (*Iqqarim*, IV, 24), celle du sage :

« Maître du monde, accomplis ta volonté en haut dans le ciel, accorde le repos de l'esprit à tes fidèles ici-bas, et surtout fais ce qui est bon à tes yeux » (*Berakot*, 29b).

Si une prière répond à toutes les conditions voulues, on a confiance qu'elle sera exaucée : « comme un baume universel, dit Albo (*Iqqarim*, IV, 20), elle guérit toutes les maladies et peut produire toutes sortes de résultats ».

Et on cite, en confirmation, les faveurs obtenues par les patriarches et autres saints de l'Ancien Testament, ainsi que certaines histoires, plus ou moins extraordinaires, par exemple, celles de Honi, qui provoquait à son gré la pluie, abondante ou légère (*Taanit*, III, 8, le chapitre des saints). Plus édifiant le trait qu'on raconte de R. Meïr (IIe siècle) : il demandait au Miséricordieux de faire mourir un libertin, qui l'importunait ; sur les remarques de sa femme, la sage Beruria, il intercéda auprès du Miséricordieux pour sa conversion, et il l'obtint (*Berakot*, 10a).

Le sens juif de la prière se manifeste principalement dans les bénédictions, qu'on doit prononcer en mille circonstances, pour remercier Dieu de ses interventions : on y voit une véritable obligation de gratitude, un puissant aliment pour l'esprit religieux (*Khozari*, III, 17) (1) ; l'Israélite pieux s'efforce d'en prononcer cent par jour. Les formules de ces bénédictions sont pour la plupart très anciennes, souvent enregistrées dans les Talmuds : en voici quelques-unes prises dans les livres actuels de prières : sur le pain : « Béni sois-tu,

(1) *Khozari* : sous forme de dialogue entre un rabbin et le roi des Khazars, qui se convertit au Judaïsme, traité d'apologétique et théologie juive, par Juda Hallevi (1086-1140).

Seigneur, notre Dieu, roi du siècle, qui fais sortir le pain de la terre »; sur les aliments bouillis ou rôtis : « Béni... qui crées les espèces d'aliments »; après avoir bu du vin : « Béni... pour la vigne et le fruit de la vigne, et pour le produit des champs, et pour la terre délicieuse, fertile et large, qu'il t'a plu de donner en héritage à nos pères, afin qu'ils puissent manger de ses fruits. O Seigneur, notre Dieu, aie pitié de nous et d'Israël, ton peuple et de Jérusalem, ta ville, et de Sion, séjour de ta gloire, et de ton autel et de ton Temple; et bâtis prochainement Jérusalem... » Et pareillement nombre de bénédictions sur les diverses nourritures. Quand on voit des éclairs, la mer ou des montagnes extraordinaires : « Béni sois-tu... qui as fait l'œuvre de la création ». Quand on voit l'arc-en-ciel : « Béni... qui se souvient de son alliance, fidèle à son alliance et constant en sa parole ». Pour une bonne nouvelle : « Béni... bon et bienfaisant ». Pour une mauvaise nouvelle : « Béni... juge de vérité ». Quand on voit, au mois de nisan, les arbres fleurir : « Béni... qui ne délaisses rien dans le monde, mais y crées des créatures bonnes et des arbres bons, afin que les hommes puissent en jouir ». En revêtant un habit neuf : « Béni... qui revêts les nus ». En voyant un docteur d'Israël : « Béni... qui fait part de sa sagesse à ceux qui le craignent ». Sur un docteur gentil : « Béni... qui fait part de sa sagesse à la chair et au sang (créature humaine) ».

Ascétisme.

A constater une pareille intensité de vie religieuse, on serait tenté de reprendre la remarque adressée par le roi des Khozars au rabbin, son catéchiste : « Mais il faudrait trouver chez vous plus d'anachorètes et d'ascètes que chez les autres peuples (*Khozari*, II, 45). C'est poser une question sur laquelle le Judaïsme a pris position contre le Christianisme :

le comble de la religion ne sera-t-il pas, en vue d'offrir à Dieu l'holocauste parfait et de se consacrer entièrement à son service, d'abandonner le monde, de renoncer à tous ses plaisirs, de vivre dans une continuelle mortification et dans la solitude, uniquement occupé à la contemplation et à la louange divine? Le Judaïsme, oubliant les écoles de prophètes et l'existence pénitente des anciens voyants, condamne résolument tout ascétisme, en particulier l'ascétisme chrétien, péché pour Maïmonide (*Deot*, III, 1); à cet idéal de sainteté il oppose le sien, dont les horizons ont pour limites la terre et la société. Le vrai serviteur de Dieu ne se sépare pas du monde, au contraire il l'aime, comme le vrai moyen de mériter le siècle à venir; car Dieu, dans sa loi, n'a pas ordonné l'ascétisme; il se laisse approcher par la pratique de la loi, il préfère aux pénitences les jouissances qu'il a permises ou imposées; le vrai juste vit dans son pays, gardien du droit, tel un prince, il fait régner la justice et la paix : le saint est l'homme de la loi (*Khozari*, II, 48-50; III, 1-5).

Ce disant, Juda Hallevi, et tous les théologiens qui s'expriment comme lui, — Saadia, Maïmonide..., — ne font que suivre la tradition, attestée par les plus anciens docteurs, tels Josua ben Hanania, qui condamne toutes les pratiques de renoncement : « L'homme, disent les rabbins, rendra compte de toutes les jouissances permises, qu'il aurait pu s'accorder, et dont il s'est privé ».

Et plusieurs docteurs interprètent ainsi le texte : « Le Nazaréen expiera pour son péché » (*Nombres*, VI, 11) : « De quel péché s'agit-il? Du péché qu'il a commis en s'interdisant le vin; d'où l'on peut déduire par un raisonnement *a fortiori* : si celui qui n'a renoncé qu'au vin est appelé pécheur, combien plus pécheur celui qui a renoncé à toutes choses. De là tu peux conclure que celui qui jeûne habituellement mérite le nom de pécheur » (*Nedarim*, 10a).

Ce dernier texte nous indique de quel œil les rabbins con-

sidéraient tous les vœux, qui avaient pour objet l'abstention d'un plaisir. Ainsi le Naziréat : bien que d'institution divine, — et tout un traité de la Michna en règle les conditions, — non seulement il finit par tomber en désuétude, mais on en vint à ne plus le comprendre et à le condamner. Même attitude à l'égard des vœux en général : la loi en traite, comme d'une pratique louable (*Nombres*, XXX) ; mais, comme ordinairement on vouait le renoncement à telle ou telle satisfaction, les docteurs sont peu favorables à ces actes de piété (*Yore dea*, 203), quand ils ne les condamnent pas purement et simplement : « N'as-tu pas assez, demandent-ils, des interdictions portées par la loi? » (*Jer. Nedarim*, 41b). « Il est écrit (*Ecclesiaste*, V, 4) : Mieux vaut pour toi ne pas vouer que vouer et ne pas accomplir ; et R. Meïr disait : « Meilleur que l'un et l'autre celui qui ne fait aucune espèce de vœux » (*Nedarim*, 42a). Et d'autres : « Même celui qui accomplit son vœu est appelé impie » (*Nedarim*, 77b) ; « tout comme s'il élevait un haut-lieu » (*Nedarim*, 82b).

Une pareille mésestime des vœux laisse comprendre la faculté reconnue aux rabbins de pouvoir les annuler, soit parce qu'émis imprudemment, soit parce que devenus impossibles ou insupportables : attentat à la sainteté du Nom et à l'inviolabilité de la foi jurée, qu'inspire l'aversion pour toute restriction de la liberté humaine.

Malgré cette condamnation de tout ascétisme, et spécialement de tout jeûne, — le vrai jeûne consiste dans la justice et la charité (*Isaïe*, LVIII, 3-7) et toute autre forme de jeûne est péché (*Taanit*, 11ab) — le jeûne ne laisse pas de se répandre et d'être adopté, comme signe et moyen de perfection, non seulement par des sectes, plus ou moins reconnues, tels les Esséniens ou les Thérapeutes, mais aussi par des Pharisiens (*Luc*, XVIII, 12) : et pendant quelque temps il constituera un des exercices officiels des Stations, ces groupes de laïques, correspondant aux classes de prêtres, qui se

réunissaient dans les synagogues durant la semaine de service de leur classe, afin de prier en union avec elle (*Taanit*, IV, 2, 3).

Le Judaïsme traditionnel rejette donc tout ascétisme ; il est également instinctivement hostile au mysticisme, à toutes les formes de piété, contemplation, oraison mentale, qui ne sont pas mentionnées par la loi, sortent de l'ordinaire et semblent entamer le libre arbitre. Il aime la prière, mais une prière plus familière, où l'on aborde de plain-pied son Créateur, en un mélange très caractéristique d'humble crainte, de laisser-aller filial et de tranquille dignité.

Sanctification de la personne.

Prières et autres gestes de piété sanctifient l'âme et la consacrent à la louange divine ; la sanctification doit aussi atteindre le corps, afin de le soustraire à l'impureté de l'ambiance profane et de le livrer au Seigneur ; on l'obtient par divers rites de consécration et de purification personnelle.

La Circoncision.

Il peut paraître étrange de voir, de nos jours et dans des pays de civilisation raffinée, tous les Abrahamides, israélites et musulmans, conserver cette pratique, qu'on ne retrouve plus qu'en certaines peuplades sauvages, comme signe tribal ou rite d'initiation virile. Les juifs, même peu pratiquants, restent fidèles à cet usage ; les réformistes radicaux n'ont pas pu obtenir l'abrogation de cette coutume, qu'ils déclarent opposée à l'universalisme de la religion. Pourquoi cette fidélité, qu'on pourrait dire anachronique ?

Attachement à une tradition nationale, conserver la marque distinctive de la race, vague sentiment de crainte superstitieuse : qu'adviendrait-il si on l'omettait ? Voilà, sans doute, les motifs qui expliquent la fidélité de quelques-

uns peu croyants. Et même là on découvre la trace des raisons profondes, qui poussent encore tant de Juifs, peu ou prou religieux, à garder la cérémonie sanglante. Ils y voient avant tout, suivant la lettre de la Torah et la doctrine traditionnelle, le signe de l'alliance, contractée entre Dieu et son peuple : c'est par ce signe qu'on entre vraiment dans la descendance spirituelle d'Abraham, qu'on fait partie de la communauté sainte et peut participer à ses mérites et privilèges. C'est encore la condition du salut éternel : le circoncis, quel que soit son âge, est assuré, suivant l'opinion la plus répandue, d'entrer au siècle à venir ; une tradition montre Abraham assis aux portes de la géhenne et arrachant à la damnation tous ceux qui portent légitimement le signe de son alliance (*Genèse*, R, XVIII, 1).

Procurer la circoncision est donc rangé parmi les bonnes actions (miçwah) les plus importantes, dont on ne peut pas rejeter le joug ; et, aux temps de persécution, lorsque les empereurs romains avaient interdit cette prétendue mutilation, beaucoup de Juifs subirent la mort, pour avoir imprimé à leurs enfants ou à des prosélytes la marque divine ; ils n'avaient pas hésité, au prix de leur vie, à sanctifier le Nom.

On retrouve cette pensée de l'alliance dans certains rites de la circoncision. Primitivement elle était accomplie par les parents à leur domicile. Actuellement cette opération délicate est pratiquée par un spécialiste, un des officiers de la communauté, le Mohel (circonciseur), soit à la maison de l'enfant, soit à la synagogue. On dispose un siège d'apparat sur lequel on assied quelques instants le bébé : c'est le siège d'Élie, l'ange de l'alliance, qui est censé présider à cette entrée dans l'alliance. Voici la bénédiction prononcée par le circonciseur, dont les derniers mots, les plus expressifs, sont plusieurs fois répétés :

« Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi du siècle ; il nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné de

l'introduire dans l'alliance d'Abraham, notre père; de même qu'il est introduit dans l'alliance, de même qu'il soit introduit dans la Torah et sous le baldaquin (de mariage) et dans les bonnes œuvres ».

On demande encore que l'enfant soit préservé de tout danger en raison de l'alliance et l'on ajoute : « Et que son nom soit ainsi nommé en Israël : un tel, fils d'un tel ».

Autres signes de consécration.

L'Israélite se distingue des autres hommes en son corps; il montrera aussi des marques particulières en ses vêtements et sa maison.

Pour les vêtements, on note que les Juifs orthodoxes les aiment longs, — on connaît les vastes houppelandes des Juifs d'Europe centrale; on taxait de péché celui qui avait l'impiété de raccourcir l'informe lévite. La loi prescrit : « Tu ne porteras point un vêtement tissu de deux espèces de fils » (*Lévitique*, XIX, 19) : on voit des affiches de tailleurs, qui confectionnent l'habit *cacher* (conforme à la loi). Autre prescription encore plus grave : « Dis aux enfants d'Israël de se faire de génération en génération des glands aux coins de leurs manteaux; et qu'ils mettent au gland un cordon de pourpre violette... Ainsi vous vous souviendrez des commandements... » (*Nombres*, XV, 37-41). Loi presque impossible aujourd'hui avec la forme du vêtement moderne, à moins de vouloir s'exposer à toutes les dérisions. Toutefois, les hommes pieux y font droit, en portant sous leurs habits une pièce d'étoffe, qui couvre les épaules et la poitrine, comme un scapulaire, et qui est munie à chacun de ses coins des houppes rituelles : c'est le *arba kanfot* (quatre coins), appelé aussi petit talet, par opposition au grand talet.

Le grand talet (manteau), — vestige de l'ancien vêtement orné des franges rituelles, comme l'étole des prêtres catho-

liques l'est du pallium, — consiste en une écharpe de laine ou de soie blanche, et ordinairement striée, vers les extrémités, de bandes noires ou bleues, et munies à ses quatre coins des franges prescrites par la loi. Ces franges sont constituées par quatre fils de laine blanche ; on les passe dans de petits trous, voisins des bords et on les noue : on a ainsi huit franges ; la plus longue, — le serviteur — est ensuite enroulée 7, puis 8, 11 et 13 fois autour des sept autres, enroulements séparés chacun par un double nœud et de signification symbolique.

Avant la prière du matin et autres actes de piété, à la Synagogue, les hommes se revêtent de ce châle, en disant une bénédiction et après s'être scrupuleusement assurés que les franges sont au complet et en ordre ; ils le baisent dévotieusement, s'en couvrent et enveloppent la tête, en signe de recueillement, puis le font glisser sur les épaules et les bras.

Il est répété quatre fois dans la Torah : « Tu attacheras ces commandements sur ta main pour te servir de signe, et ils seront comme un frontal entre tes yeux » (*Deutéronome*, VI, 8 ; XI, 18 ; *Exode*, XIII, 9, 16). Cette monition, prise au pied de la lettre, a donné naissance aux *tephillin* (objets qui servent pendant la prière), appelés aussi du mot grec phylactères (qui garde contre les attaques du démon). Ce sont de petites boîtes de cuir, contenant, écrits sur un parchemin pur, quatre textes bibliques, qui rapportent la consécration des premiers-nés, la fête des azymes, la délivrance de l'Égypte, l'unité de Dieu et l'amour obéissant qui lui est dû, les récompenses promises aux observateurs de la loi (*Exode*, XIII, 1-10, 11-16 ; *Deutéronome*, XI, 4-9 ; XI, 13-20). L'une de ces boîtes, renfermant les versets écrits sur une seule bande de parchemin, est destinée à être liée par une longue courroie sur le bras gauche, afin de pouvoir reposer sur le cœur, qui doit adhérer à la Torah. Dans l'autre boîte les quatre

passages bibliques sont transcrits, chacun sur un parchemin séparé et placé dans un compartiment distinct; et la boîte est marquée à l'initiale du mot Chaddaï (le Tout-Puissant), lettre qui doit tenir en respect les puissances du mal. Ce second phylactère est placé sur le front.

Depuis des générations avant Jésus-Christ et de son temps, on portait les phylactères toute la journée, les Pharisiens hypocrites « afin d'être vus par les hommes, étalant de plus larges phylactères et arborant de plus longues houppes » (*Matthieu*, XXIII, 5); on ne les prend maintenant que pour la prière du matin. On se promet toutes sortes de faveurs en suite de cette pratique; pour qu'elle ne devienne pas une formalité vide, une prière rappelle que le port des tephillin signifie la volonté de servir de tout son cœur et de toutes les puissances de son cerveau.

La *Mezouza* (linteau de porte) a une origine et signification analogues. Il est dit : « Tu écriras ces commandements sur les linteaux de ta maison et sur tes portes » (*Deutéronome*, VI, 9). En conséquence on copie, sur un parchemin, les deux premières sections du Chema, à savoir : Deutéronome, VI, 4-9 et XI, 13-20; au revers on écrit le mot Chaddaï et trois mots magiques sans signification; on enferme le parchemin dans un étui de roseau, de métal ou de verre, mais percé d'une petite ouverture, qui laisse apparaître le nom du Tout-Puissant. On fixe la Mezouza au linteau droit des portes principales, et toutes les fois que les Juifs les franchissent, ils touchent le nom sacré de leur doigt, qu'ils baisent ensuite, selon l'usage oriental. Il est possible qu'à l'origine cet usage ne fut pas exempt de magie; à une âme religieuse il peut rappeler la toute présence divine et signifier que la maison d'un croyant doit être sainte comme un sanctuaire.

Enfin certains Juifs ultra-orthodoxes, — et on les rencontre surtout parmi les juifs de l'Europe orientale, —

portent les *Pyus*, ou longues papillottes, qui pendent le long des oreilles; pratique destinée primitivement à distinguer les israélites de certains païens, accoutumés à se raser en signe de deuil : « Vous ne tondrez point en rond les coins de votre chevelure, et tu ne raseras point les coins de ta barbe », est-il dit au Lévitique (XIX, 27). Est-ce pour la même raison que les juifs pieux, et principalement les rabbins, se font une loi de porter la barbe? En certaines communautés, les premiers qui se rasèrent le menton, furent pour leurs coreligionnaires objet de tristesse et de scandale. (Cf. *Yore dea*, 181).

Un bon Juif, comme beaucoup d'orientaux, se croit obligé de rester toujours la tête couverte.

(A suivre).

J. BONSIRVEN, S. I.,
professeur de théologie, Enghien.

Saint Alphonse et les variations de son système moral

(Suite.)

§ 5. — *Saint Alphonse n'a jamais passé du camp des probabilistes dans celui des antiprobabilistes.*

Revoyant en 1761 la cinquième édition de son livre : *Istruzione e Pratica* (chez Remondini, à Venise), Alphonse y inséra un passage important, qui devait être un des points de départ de l'équiprobabilisme professé par l'auteur. Ce passage le voici, traduit de l'italien (cap. I, p. 3, n. 30, 32) : « Nous disons de même [qu'il n'est pas permis] de suivre l'opinion notablement moins probable, parce que, quand l'opinion plus sûre l'emporte de beaucoup en gravité..., elle devient moralement certaine ou quasi-certaine, et elle fait

que l'opinion contraire pour la liberté reste ou improbable ou douteusement probable ; c'est pourquoi on ne peut pas la suivre... Nous disons troisièmement, qu'il est encore permis de se servir de l'opinion gravement probable en faveur de la liberté, chaque fois qu'en fait elle n'est pas moins probable, mais qu'elle est ou plus probable ou du moins aussi probable (dans l'original : egualmente probabile) que l'opinion contraire, favorable à la loi. Et ici il faut bien remarquer que, quand les opinions opposées sont toutes les deux gravement probables et bien fondées, elles seront toujours aussi ou également probables ou presque également probables : ce qui revient au même, puisque les antiprobabilistes aussi admettent que, si la prépondérance d'une opinion sur l'autre est peu considérable, de manière que l'excédent soit très faible et incertain, alors les deux opinions devront être considérées comme également probables, selon l'axiome connu : parum pro nihilo reputatur. Ce serait autre chose, si la prépondérance d'une opinion sur l'autre était notable, parce qu'alors l'opinion contraire reste ou improbable ou faiblement, douteusement seulement probable (o improbabile o pure tenuamente, o sia dubbiamente probabile) ».

Ces principes, Alphonse les développa aussitôt dans une *dissertation spéciale* (c'est la quatrième, dont nous avons parlé plus haut) ; écrite en italien, elle fut imprimée en 1762 (*Breve dissertazione dell' uso moderato dell' opinione probabile*), puis, l'année suivante, traduite en latin par l'auteur lui-même et envoyée à Remondini, pour la faire insérer dans la cinquième édition de la Théologie morale. Hélas ! Remondini avait été trop pressé et faisait paraître la nouvelle édition avec *l'ancienne dissertation* de 1757 (celle dont il est question dans la lettre à D. Roberto). Alphonse adressa ses réclamations à l'éditeur mal avisé, et lui écrivit, le 1er mars 1764 (Corrisp. spec. p. 200 ss.) : « J'apprends maintenant que vous avez réimprimé la Morale, mais la Morale ancienne...,

vraisemblablement mes additions ne vous seront parvenues que quand la plus grande partie du travail d'impression était déjà faite. Mais les meilleures et les plus importantes sont celles qui regardent le premier volume, et spécialement celles qui ont trait au premier livre... Ce qui est fait, est fait! Du reste je n'ai pu m'empêcher d'en concevoir du chagrin, car entre l'édition précédente et celle que j'espérais voir, il y a la distance de la terre au ciel. En effet, grâce aux nouvelles additions, la Morale et en particulier le premier livre qui en est le fondement, avaient singulièrement gagné en clarté. En outre bien des questions importantes avaient été ajoutées, beaucoup d'autres corrigées... Pour les mettre toutes dans l'ordre et l'arrangement voulus, j'ai travaillé l'été dernier, deux mois durant, 7 et 8 heures par jour, avec 3 compagnons comme collaborateurs... Que je vous dise une chose! Il serait au moins bon de faire changer le traité de la « Conscience » (c'est le premier), et de le remplacer par celui que j'ai composé tout dernièrement ; car l'ancien traité (je le reconnais moi-même) n'était pas bien arrangé. Vous pourriez donc dans la présente édition introduire au moins ce nouveau traité et supprimer l'ancien ». Mais Remondini faisait la sourde oreille et agissait un peu à sa guise, au grand déplaisir d'Alphonse. Ainsi sans souffler mot à personne, il avait de sa propre autorité *supprimé*, en tête de la Morale, le nom du Père Busenbaum, S. I. Le Saint s'en plaignit dans la lettre déjà citée du 1er mars 1764 (l. c. p. 202) : « Quel mal y avait-il à nommer Busenbaum ?... Vous pourriez en tout cas ajouter au frontispice les lignes suivantes : Adest autem in corpore operis textus alterius antiqui professoris scientiae moralis, cui ab initio Auctori suas adnotationes adnectere placuit ». A la fin, Remondini sentit qu'il devait faire quelque chose. Profitant de l'impression d'un autre ouvrage d'Alphonse, qui était en cours, il crut faire merveille en insérant dans le « *Confessore diretto per le confessioni della*

gente di campagna » (1764) cette nouvelle dissertation équiprobabiliste de l'auteur. Hélas ! Remondini décidément n'avait pas la main heureuse ; sa publication inopportune mit saint Alphonse dans l'embarras (lettre à Remondini du 8 juin 1764 — Corrisp. spec. p. 214) et déclancha brusquement la violente offensive de Patuzzi, dont nous avons déjà fait mention ailleurs. C'est aux frais du même Remondini que Patuzzi fit paraître son livre d'attaque : « *La causa del probabilismo richiamata all'esame da Msre. D. Alfonso de Liguori, e convinta novellamente di falsità*, 1764, a spese Remondini ». C'est donc *contre la dissertation équiprobabiliste* d'Alphonse que le puissant polémiste dirigea ses coups ; il nous en avertit lui-même, d'abord dans le titre de l'ouvrage, où, après les mots cités plus haut, il ajoute ceux-ci : « Ovvero risposta alla breve dissertazione dell'uso moderato dell'opinione probabile » etc. ; ensuite dans l'écrit, dès le commencement (La causa del probabilismo etc. ed. 1764, p. 3). Alphonse avait dit à la fin de sa dissertation (ed. Monza, p. 429) : « Je m'abstiens de répondre à d'autres objections que les adversaires mettent en avant contre le probabilisme ; parce qu'elles se dirigent, à proprement parler, contre l'usage qu'on ferait d'opinions notablement moins probables, favorables à la liberté ; et non pas d'opinions également probables. Or, c'est à ces dernières seulement que nous reconnaissons le droit (la licéité), comme dès le commencement nous l'avons déclaré ».

Sur ces paroles, *Patuzzi* partit en guerre ; il y était poussé par un de ses amis, qu'il ne nomme pas (voyez p. 2 de l'Avviso dell'Editore) : Pour lui, Alphonse est : « il nuovo difensore della Causa probabilistica », et, dès le début du livre, il lui adresse cette émouvante apostrophe : « je n'aurais jamais cru, Monseigneur, qu'après tant d'écrits lumineux et irréfutables, qui, surtout dans les derniers temps, ont paru contre le probabilisme, quand le monde intellectuel et sage

était unanime à considérer ce système comme le plus faux, comme le plus dangereux, comme le plus digne d'exécration et d'horreur ; après qu'il eut reçu tant de blessures mortelles des Souverains Pontifes, de cent et de mille prélats de l'Église catholique et de beaucoup d'autres personnages éminents par leur piété et leur science, tellement qu'à peine maintenant il peut encore faire entendre les derniers pénibles râles de son existence mourante ; non, je n'aurais jamais cru, dis-je, que vous, vous songeriez à venir à son secours, et que vous tenteriez, si c'était possible, de lui rendre cette vie qu'il a déjà perdue ». On le voit, le Père Patuzzi parlait fort ; depuis que lui et son célèbre collègue, le Père Concina, avaient victorieusement mené la campagne contre le probabilisme, on prenait volontiers de ce côté des allures de dictateur ; d'ailleurs, Patuzzi n'y voyait pas mal, car il était homme de vertu et ses confrères se massaient fidèlement derrière lui. Laissons la parole à saint Alphonse lui-même, qui s'aperçut bien vite de quel côté soufflait maintenant le vent. Le 8 juin de la même année déjà il écrivit à Remondini (Corrisp. spec. p. 213) : « Le Père Patuzzi le prend de haut, dès le titre même de son livre, puisqu'il commence à parler de fausseté avant même d'entrer en matière ». Le 13 juillet suivant, il lui racontait ce fait significatif (l. c. p. 215) : « Ce matin, j'ai appris une nouvelle concernant l'abbé d'Aquila, du Mont-Vierge (Verginiano)... ; il avait inséré... dans le troisième volume de son Dictionnaire théologique, en cours d'impression, un grand éloge de ma dissertation et de mon système (moral), mais il s'est trouvé un réviseur..., qui a très injustement exigé que la page élogieuse fût absolument supprimée. Pourquoi ? parce qu'elle n'était pas conforme à l'opinion des Dominicains. Donc... ils agissent par passion et non par raison, puisqu'ils ne permettent pas de dire ce que l'on pense. Assez là-dessus ! mais Dieu défend la vérité. Je vous dis : je ne défends pas les Jésuites, parce que par hasard j'aurais eu

chez eux quelque parent, ou parce que j'aurais été autrefois leur élève ; non, je défends la vérité, telle qu'elle me paraît être devant Dieu ». Si Alphonse avait voulu passer dans le camp des antiprobabilistes, comme Patuzzi, à la fin de son livre (p. 234), le lui suggérait, toute cette tempête se serait calmée ; mais, par devoir et par amour de la vérité, il préféra affronter la lutte et tenir tête à ses nombreux et puissants adversaires. Il n'en eut *jamais de remords*, d'après son propre témoignage consigné dans l'Apologie qu'il fit de sa Théologie morale (Apol. e confut. ed. Monza, I, p. 71) : « Je me trouve depuis plusieurs mois, écrit-il, jeté sur un lit de douleurs, et en proie à une maladie qui vraisemblablement me conduira à la mort, et à bref délai. On dit communément qu'on parle autrement durant la vie qu'à l'heure de la mort ; car à l'approche de la mort se font sentir ces remords, qu'on ne sent pas ou plutôt qu'on ne veut pas sentir durant la vie. Eh bien ! je n'éprouve aucun, pas le moindre remords, quant au système de l'opinion probable que j'ai soutenu ; bien plutôt, j'aurais grand remords, si j'avais adopté l'opinion contraire en tant qu'elle doit être enseignée à d'autres, me ralliant ainsi au système rigide de certains auteurs modernes. J'ai dit : en tant qu'elle doit être enseignée à d'autres, me conformant au conseil de saint Jean Chrysostome : Circa vitam tuam esto austerus, circa alienam benignus ». Alphonse écrivait ces paroles en 1769 ; cinq ans plus tard, en 1774, publiant la célèbre « *Dichiarazione del sistema* », il les confirmait, ajoutant que sa doctrine n'était pas la sienne, mais celle de *saint Thomas*. « En somme, conclut-il (Apol. e confut. ed. Monza, II, n. 21, p. 95), plus il y a de nouveaux adversaires qui surgissent contre ma doctrine, ou plutôt, non, ce n'est pas ma doctrine, c'est celle de saint Thomas, comme je l'ai démontré plus haut, plus ces adversaires cherchent à l'obscurcir par des observations contraires, plus aussi ils la rendent lumineuse ; et plus ils s'efforcent de la mettre

en doute, plus aussi ils la rendent certaine ». C'est donc par conviction, par conscience, par respect pour la vérité et la doctrine de saint Thomas, qu'Alphonse continua sa lutte contre les antiprobabilistes, et comme on cherchait de toutes manières à empêcher l'impression et la diffusion de ses livres, de sa défense et de son apologie, il résolut hardiment de transporter le théâtre de la guerre à Rome même, *sous les yeux du Souverain Pontife.*

Le 7 février 1765 il annonçait à Remondini qu'il s'était décidé à envoyer sa dissertation incriminée ainsi que son Apologie au Pape Clément XIII. « Sur l'avis d'hommes fort judicieux, écrit-il (Corrisp. spec. p. 237), j'ai cru que je ferais bien de dédier mon Apologie au Pape ; car mes adversaires ne savent plus que faire pour la décrier et l'anéantir ; mais Dieu sait bien défendre la vérité. Je vous envoie donc cette courte Dédicace au Pape, dont j'ai pesé mûrement tous les termes. Je l'ai faite et refaite 3 ou 4 fois, pour que ces Messieurs les contradicteurs ne puissent en faire un objet de dérision (non sia posta in berlina da'Signori miei oppositori) ». Le succès couronna pleinement les efforts du Saint ; la *Dédicace* est fort habile, ferme et modérée en même temps, pleine de déférence pour toute autorité légitime, qui jugerait autrement la question en litige. Le 20 juillet de la même année, Alphonse envoya deux exemplaires de sa *Dissertation* et de son *Apologie* à Rome en les accompagnant d'une lettre au Cardinal Secrétaire d'État Torreggiani (non encore publiée). « Il y a trois ans, dit-il, j'ai publié une modeste dissertation circa l'uso moderato dell'Opinione Probabile. Cette dissertation a été vivement attaquée par un certain auteur, qui a pris le nom de Adelfo Dositeo (Patuzzi) ; c'est pourquoi je me suis vu dans l'obligation de conscience de la défendre, pour autant que mes faibles forces le comportaient. Afin de trouver de l'indulgence bénévole en même temps qu'une attention plus soutenue par rapport à la lecture de mon Apo-

logie et de son Supplément, composés dans ce but, je me suis enhardi à la dédier à Sa Sainteté le Souverain Pontife glorieusement régnant. C'est pourquoi je supplie Votre Éminence de vouloir offrir en mon nom à Sa Sainteté cet exemplaire accompagné de ma supplique, afin qu'Elle daigne l'agréer avec une indulgente bienveillance. A cette même occasion, je me permets d'offrir à Votre Éminence un semblable exemplaire, La priant aussi de ne pas me refuser sa faveur indulgente ; pendant qu'avec la plus profonde vénération », etc.

La réponse de Rome ne se fit pas attendre. Au nom de Clément XIII, le Cardinal Secrétaire d'État Torreggiani écrivit à Alphonse, en date du 2 août, une lettre très bienveillante (non encore publiée jusqu'ici) ; il y disait : « Je me suis fait un plaisir de présenter à Sa Sainteté, en votre nom, les livres, que votre piété filiale toute spéciale vous a inspiré non seulement de Lui offrir, mais encore de Lui dédier. Et maintenant je me fais à nouveau le plaisir de vous informer, que Sa Sainteté a daigné accueillir vos écrits avec la plus grande bienveillance et joie, et qu'Elle m'a chargé de vous le faire savoir et de l'attester en son Auguste nom personnel. Pour l'exemplaire ensuite que vous avez bien voulu aussi me faire parvenir, je vous rends grâce avec toute l'effusion qui correspond à votre propre amabilité et à ma reconnaissance personnelle. En témoignage de ma sincère estime », etc. Les affaires marchèrent donc bien pour Alphonse à Rome. Quant au Père Patuzzi, il eut à cette occasion maille à partir avec la Congrégation de l'Index. Hâtons-nous d'ajouter qu'il fut absous, comme les éditeurs de la grande « *Ethica Christiana sive Theologia Moralis* » de Patuzzi (I, p. XX, ed. Remondini, Venise, 1770) nous l'apprennent ; mais son humeur belliqueuse dut en souffrir. Les amis du terrible polémiste, il est vrai, ne disent mot dans leur récit de la démarche d'Alphonse auprès de Clément XIII ; ils le consi-

dèrent comme un simple dénonciateur, ce qui aurait été on ne peut plus contraire au caractère franc et souverainement loyal du Saint. Citons toutefois leur témoignage, pour mettre sous les yeux du lecteur la manière de voir des anti-probabilistes. D'après eux, Alphonse ne sut que répondre aux derniers ouvrages de Patuzzi : « Osservazioni teologiche sopra l'Apologia etc. », et alors dénonça l'auteur. « Quum vero, disent-ils, nihil Ligorius, contra ac probabilistis mos sit, jam ultra haberet, quod validissimis hisce Patuzzii scriptis opponeret, velletque tamen omnino aliquam, quam suis scriptiunculis haud potuerat, adversario suo conflare invidiam, Patuzzii omnia adversus se scripta, ad Sacram Indicis Congregationem deferri procuravit, ut ab eadem ceu Episcopali dignitati, sibique admodum injuriosa damnarentur ». C'est ainsi que s'exprime le biographe de Patuzzi, P. Sidenius Veronensis, en 1770, dans la préface et l'Elogium au commencement de l'Ethica Christiana (p. XX). Mais était-il besoin de dénoncer Patuzzi, une fois qu'Alphonse s'était adressé *directement au Pape Clément XIII* par l'intermédiaire du Cardinal Secrétaire d'État? Si nous lisons les lettres de saint Alphonse à cette époque, nous recevons l'impression très précise du moment psychologique qui nous occupe. Le 26 juin 1765, Alphonse informait Remondini (Corrisp. spec. p. 252), qu'il avait encore reçu à temps le *nouveau livre de Patuzzi* : « Osservazioni teologiche etc. », et qu'aussitôt il répondait brièvement aux principales objections qui y étaient contenues. « Grâce à Dieu, j'ai reçu à temps, dit-il, l'opuscule du Père Patuzzi, sa dernière Réponse. Je dis à temps ; car je terminais précisément l'Appendice (du livre qu'il voulait envoyer au Pape), et j'ai eu juste l'occasion d'y joindre un nouveau paragraphe pour répondre brièvement aux principales objections que m'oppose le Père Patuzzi ». Le 1er juillet (l. c. p. 254), il dit de nouveau qu'il a ajouté un paragraphe pour répondre à des objections,

faites par le Père Patuzzi dans son livre : « Osservazioni teologiche, etc ». Il écrit la même chose le 21 juillet à l'Oratorien D. Niccolo Savio, à Palerme, en donnant des détails sur sa réfutation des nouvelles objections de Patuzzi, pourquoi il avait d'abord dit dans son Apologie qu'il ne répondrait plus à des objections déjà réfutées, pourquoi il répondait tout de même à certaines objections contenues dans le dernier écrit de Patuzzi, etc. (l. c. p. 257). Le 6 novembre suivant, il informe Remondini (l. c. p. 267) : « Je vous envoie ci-joint la nouvelle Dissertation touchant l'usage de l'opinion probable... J'y ai aussi inséré (mais en abrégé) toutes les objections du Père Patuzzi, du moins les plus importantes, et j'y ai joint mes réponses... (Elle) renferme des choses neuves, surtout en ce qui concerne les nouvelles objections du Père Patuzzi ; et ces objections sont réfutées de telle sorte que les amis mêmes du Père Patuzzi ont avoué (je l'ai su) qu'il a eu cette fois le dessous dans les opuscules qu'il a publiés contre moi. Je ne dis pas cela pour me glorifier, mais pour glorifier Dieu, qui m'a donné lumière pour répondre à tous les sophismes du Père Patuzzi. Grâce à Dieu, cette matière est aujourd'hui, comme disent de nombreux lecteurs, bien éclaircie, et plus d'un savant a changé de sentiment après avoir lu mon travail ». Nous pourrions multiplier les citations, en particulier rapporter la lettre latine envoyée en Allemagne au célèbre moraliste bavarois Eusèbe Amort, cette même année 1765 (l. c. p. 246), où Alphonse lui demande de ne pas le laisser seul dans sa lutte contre Patuzzi : « At quam maxime optarem ut ipse, Revme Pater, denuo scriberes in tuitionem eorum, quae tam bene scripsisti ; et ne ad nostram sententiam tuendam contra Patutium me solum derelinqueres, quando quidem nunc temporis plurimi in Patutii et Concinae abeunt sensum, qui revera aedificat ad gehennam, cum conscientiis intelorabile imponat onus », etc. Comment avec tout cela croire qu'Alphonse voulait en finir avec son adversaire par

une « dénonciation », sans avoir rien eu à opposer « validissimis Patuzzii scriptis » ! Nous en tirons la conclusion qu'Alphonse ne quitta pas le camp où il luttait chevaleresquement et consciencieusement, pour passer dans le camp des antiprobabilistes ; il resta sur la brèche jusqu'au bout, et Dieu fit triompher sa juste cause.

Quiconque se donne la peine de jeter un coup d'œil sur cette *Apologie* présentée par Alphonse au Pape, se convaincra sans peine qu'il lutte contre les antiprobabilistes. Ainsi, à la page 15 (ed. Monza, n. 5), faisant allusion à un texte d'Écriture Sainte, il écrira : « Nous savons bien que les antiprobabilistes se rient de quiconque veut appliquer ce texte de l'Évangile à l'usage licite des opinions probables, en disant avec saint Augustin que c'est la sainte charité, et non pas l'opinion probable, qui rend suave le joug de la loi de Jésus-Christ. Nous savons cela, nous l'admettons ; mais nous disons que même en se servant de l'opinion probable, pour l'homme la loi divine ne cesse d'être un joug pesant, et tellement pesant que sans une grâce spéciale de Dieu, il ne peut entièrement l'observer ; elle n'est cependant pas telle que veulent la rendre les antiprobabilistes, presque intolérable et moralement impossible, obligeant tous sous précepte grave à observer toutes les lois douteuses ». Et vers la fin de son *Apologie*, saint Alphonse se prononce vigoureusement (l. c. n. 24, p. 285) : « Je proteste devant Dieu, dit-il, qu'en ces derniers temps, où ma doctrine a été si vivement attaquée (et cependant autrefois durant l'espace de 80 ou de 90 ans elle a été sans aucun doute la doctrine commune des théologiens), j'ai essayé bien des fois d'examiner à nouveau la question avec toute la diligence possible, déposant tout parti pris, lisant et relisant tous les auteurs anciens et modernes que j'ai pu trouver et qui défendent l'opinion rigide. Par ailleurs, j'étais prêt à renoncer à ma doctrine, au cas où je ne la trouverais pas assez certaine, comme du reste

je n'avais pas hésité à rétracter beaucoup d'autres opinions auxquelles j'avais adhéré pendant un certain temps, opinions sûrement de moindre importance que celle-ci. Mais plus j'examinais les raisons, plus elles me paraissaient convaincantes et certaines ».

Cet espace de 80 ou 90 ans, dont parle le Saint et durant lequel *sa doctrine* était doctrine commune des théologiens, désigne évidemment et sans ombre de doute le temps où dominait le probabilisme modéré. Pour les lecteurs qui voudraient encore y trouver quelque difficulté à cause des conséquences qui en découlent, nous amenons le témoignage d'Alphonse lui-même dans sa Réponse à Patuzzi, en 1765 : « *Difesa della Dissertazione dell'Autore sull'uso moderato dell'opinione probabile* (ed. Monza, Apologie e conf. I, p. 151, 277, 280) ». « Je n'ai pas prétendu, dit-il à son adversaire, et je ne prétends pas faire des systèmes nouveaux ; et je sais parfaitement qu'aucun probabiliste de doctrine solide ne déclare licite l'usage d'une opinion faiblement ou douteusement probable. Mais parce que les nombreux probabilistes (i molti probabilisti) disent indistinctement qu'il est permis de suivre la moins probable, dès qu'il y a fondement de raison ou d'autorité, c'est pourquoi j'ai voulu distinguer, en disant qu'on ne peut pas suivre l'opinion moins sûre quand la prépondérance pour la plus sûre est considérable (molta) et est certaine (ed è certa)... On ne peut nier que notre manière de voir (la nostra sentenza) a été au moins pendant 80 ou 90 ans commune parmi les auteurs de la théologie morale. Elle a été défendue par beaucoup d'Évêques et de Cardinaux, par exemple le Cardinal Sfondrati, De Lugo, Toledo ; par Mgr. Tapia, Alvarez, Ledesma, Angles, etc...; par Suarez, Vasquez, Lessius, Azor, Laymann, etc...; par Roncaglia, Holzmann, Elbel, etc... Et ces auteurs (dont l'énumération prend plusieurs pages), reprend avec vivacité Alphonse, n'étaient pas simplement des moutons (pecore),

comme vous, Patuzzi, appelez les anciens probabilistes ; mais c'étaient des hommes tellement estimés de leurs contemporains à cause de leur science, que tous les évêques, les confesseurs et les prédicateurs se dirigeaient d'après leur enseignement. Et il n'est pas vrai qu'ils suivaient comme des moutons, l'un après l'autre, à l'aveugle : on voit d'après leurs écrits qu'en cent et mille autres occasions ils n'étaient pas d'accord entre eux et se contredisaient ; mais pour la question s'il est licite de faire usage de l'opinion probable, ils étaient d'accord dans le sens affirmatif. On ne peut croire que pendant tant d'années où cette doctrine était commune, Dieu abandonnât son Église, en permettant que pasteurs et fidèles suivent communément une doctrine fausse et détestable, comme la désigne mon contradicteur ». Nous pourrions continuer à citer bien d'autres passages, où Alphonse répète les mêmes affimations et se sert d'arguments analogues. Nous préférons nous arrêter là pour ne pas fatiguer le lecteur, et répondre plutôt à *deux objections* qui se présentent d'elles-mêmes à son esprit : 1° S'il en est ainsi, pourquoi Alphonse a-t-il adopté la formule de l'équiprobabilisme, au lieu de s'en tenir à la formule des anciens probabilistes, des probabilistes modérés? — 2° Comment a-t-il pu dire et répéter qu'il n'était pas probabiliste, qu'il ne suivait pas le système des Jésuites?

Pour répondre à la *première objection*, nous dirons qu'Alphonse avait surtout trois raisons d'adopter la formule de l'équiprobabilisme. D'abord elle semble satisfaire davantage le sens naturel d'équité par une sorte d'équilibre (equilibrio) établi en principe à l'égard des droits et des exigences légitimes soit de la loi, soit de la liberté ; c'est ce que reconnaissent volontiers de nos jours des juges peu suspects de partialité, comme par exemple les professeurs Antoine Koch et Otto Schilling, de l'Université de Tubingue, et d'autres encore. Ensuite Alphonse voulait épargner aux

autres l'expérience pénible qu'il avait dû subir lui-même, en se voyant obligé par devoir de conscience à rétracter des propositions trop bénignes, auxquelles n'était pas étranger le probabilisme de son temps. Enfin les anciens probabilistes, les modérés, n'avaient pas assez clairement et vigoureusement précisé l'énoncé de leur doctrine ; il y restait certaines obscurités, et cette imperfection, cette lacune, si on veut, rendit possible le triomphe passager et incomplet d'ailleurs du probabilisme absolu (probabilismus latus). « Il est certain, dit saint Alphonse dans sa « Difesa » contre Patuzzi, en 1765 (ed. Monza, Apol. I, p. 282), que tout d'abord ces sortes de questions n'étaient pas si bien discutées qu'elles le sont à présent ; c'est pourquoi autrefois on en parlait d'une manière plus confuse, confondant le jugement direct avec le jugement réflexe », etc. Écoutons aussi le *Cardinal d'Annibale* (Summula, 5 ed. p. 12, nota 106) : après avoir référé les paroles d'Alphonse contre Patuzzi : « Parce que beaucoup de probabilistes disent sans aucune distinction qu'on peut suivre la moins probable, quand il y a quelque appui de raison ou d'autorité, j'ai voulu distinguer, en disant qu'on ne peut pas suivre l'opinion moins sûre, quand la prépondérance en faveur de l'opinion plus sûre est considérable et certaine », le célèbre moraliste ajoute tout aussitôt : « Moderatum autem probabilismum eiusque sectatores numquam impugnavit (Alphonsus) ». Évidemment, car sans cela il se serait privé d'un de ses arguments les plus forts (nous l'avons montré plus haut), qui certainement à Rome produisit une impression profonde, et auquel Patuzzi cherchait en vain une réponse, en prétendant que, de ces anciens probabilistes modérés, l'un avait copié l'autre, sans propre conviction et sans intelligence (erano già pecore : ils étaient des moutons). Nous trouvons ensuite que la 14e édition des Institutiones morales Alphonsianae de Marc, ayant pour auteur le Père Gaudé (Romae, Cuggiani 1911), était en tout point d'accord avec cette asser-

tion du Cardinal d'Annibale ; elle contenait les paroles suivantes (vol. I, n. 86, p. 52) : « Alii docentes licere sequi opinionem solide probabilem quae favet libertati, intelligunt solide probabilem relative, ideoque relicta solummodo probabili, vel paulo probabiliori, quae stat pro lege. Hi concordant in substantialibus cum aequiprobabilistis, et possunt appellari probabilistae moderati. Tales sunt Suarez, Vasquez, De Lugo, Lessius », etc. D'autres encore font des déclarations analogues ; qu'il nous suffise d'avoir cité les deux précédentes. Nous voudrions cependant relever ce fait : Alphonse, ayant renié vers les années 1760 le probabilisme absolu ou large (latus), qu'on considérait dans la seconde moitié du dix-septième siècle comme le représentant le plus qualifié du probabilisme pur et simple, tellement que ses adhérents s'appelaient « probabilistes » tout court, il était *naturel* et il était *juste* qu'il déclarât : je ne suis pas probabiliste, vous pouvez le faire savoir à tout le monde, etc. Tout cela répondait à la vérité, d'autant plus qu'il avait préféré adopter une formule différente de celle du probabilisme pur et simple. Par ailleurs, quand il raisonnait ainsi : « Je ne suis ni probabiliste, ni équiprobabiliste » (Dichiar. del sistema, Apol. ed. Monza, II, n. 3, p. 9), ou encore : « Je suis ainsi vrai probabilioriste, mais non tutioriste » (lettre à Blasucci, 1768 ; Corrisp. spec. p. 344), etc., il est bien évident que dans les mêmes circonstances les probabilistes modérés (qui autrefois communément admettaient le principe de possession) pouvaient faire des déclarations analogues, sans nuire au système.

Si nous passons maintenant à la *seconde objection*, nous dirons que pour bien comprendre la portée des déclarations de saint Alphonse par rapport aux Jésuites, il faut tenir compte de plusieurs circonstances. En ces temps agités, les Jésuites étaient mal vus et étaient très combattus ; même aujourd'hui il est difficile de se faire une idée exacte de la

véhémence de cette hostilité qu'on avait vouée soit à la Compagnie comme telle, soit à ses membres en particulier. Le lecteur qui voudrait s'instruire sous ce rapport n'a qu'à lire l'ouvrage du R. P. Rosa, directeur de la « Civiltà », qui a pour titre : « *I Gesuiti dalle origini ai nostri tempi* » (pages 359 ss.). Pour nous, nous nous bornons à faire remarquer les *faits suivants* : Alphonse était accusé de partialité en faveur des Jésuites ; si on ne pouvait pas dire qu'il était Jésuite lui-même, au moins répandait-on le bruit qu'il s'était fait inscrire dans la Compagnie comme « tertiaire », etc. Il crut que la prudence exigeait de lui des déclarations positives et il les fit avec fermeté et charité. Laissons la parole au Saint. Dans sa « *Risposta ad una lettera d'un religioso circa l'uso della opinione egualmente probabile* », en 1764, il écrivit (ed. Monza, Apol. I, p. 111 ss.) : « En outre, mon révérend Père, vous me dites que j'enseigne cette doctrine (de l'opinion également probable) à cause de mon attachement passionné aux Pères Jésuites. C'est encore beau de votre part, que vous ne m'ayez appelé aussi *tertiaire* des Jésuites, d'après le mot qui court maintenant (secondo la frase che corre). En vérité, je vénère beaucoup les Pères Jésuites, mais je dois dire que je n'ai jamais eu l'avantage de visiter leurs écoles ni de fréquenter leurs collèges. Je dirai même que, dans mon jeune âge, j'étais plutôt prévenu contre eux, loin d'être imbu de leurs doctrines et spécialement de leur probabilisme. Que Votre Révérence sache qu'au moment où je faisais mes études ecclésiastiques, j'eus d'abord des maîtres qui tous suivaient le système rigide, et le premier livre de morale qu'on me mit entre les mains fut celui de Genet, le chef des probabilioristes... Mais ensuite... j'ai changé de sentiment. Ne serait-ce pas une vraie folie de ma part, si, après avoir quitté le monde pour me sauver, je voulais, contre les réclamations de ma conscience, défendre une pareille opinion, et à quelle fin? Pour plaire aux Jésuites?

Allons donc, mon cher Père, vous m'appelez un homme docte et pieux, pour me servir de vos expressions, et puis vous voulez croire cela! ou du moins le soupçonner!... Je révère les Jésuites et tous les religieux; mais quant à la morale, je m'en tiens au système que me dicte la conscience; et où les raisons sont convaincantes pour moi, l'autorité des moralistes me fait peu d'impression ». Le Saint ne se contente pas de ces premières déclarations viriles, qui certes ne sont pas de nature à déplaire aux savants « intransigeants »; il ajoute avec une fine ironie (p. 115) : « Si je voulais me dédire en renonçant à mon système, mon « humilité » certes s'en trouverait mieux à l'aise, car facilement alors je me procurerais le renom d'un saint auprès de tous ces messieurs les probabilioristes, et même je pourrais espérer de prendre ma place parmi les « savants à la mode » (i litterati alla moda) ». On le voit, Alphonse ne se faisait pas illusion sur la situation; s'il disait qu'il n'était pas Jésuite, c'est que d'abord c'était vrai, et ensuite il se voyait dans la nécessité de s'opposer vigoureusement à ceux qui lui nuisaient en le faisant passer pour un « oblat » des Jésuites. Nous le répétons : en ce temps, être du système des Jésuites n'avait pas la signification d'être probabiliste modéré; Alphonse aurait donc induit d'une certaine manière le public en erreur, s'il avait encore laissé dire qu'il suivait le système des Jésuites. *Son dernier mot*, le voici, et il est tellement clair, qu'il nous dispense de tout commentaire : « Dans mon livre de théologie morale, dit-il (p. 112), on peut voir que bien des fois, quand les raisons données ne me persuadent pas, je m'écarte aussi des opinions professées par des auteurs Jésuites; mais ce que je dis ici des Jésuites, je le dis dans les mêmes termes des opinions professées par des auteurs qui appartiennent à d'autres Ordres, je le dis des Théatins, je le dis des Dominicains, je le dis des Carmes, je le dis des Franciscains », etc.

N'insistons pas sur ce point : aux yeux d'Alphonse, c'est

la vérité qui comptait et non pas les hommes ; il était certain et sûr qu'il n'avait pas à craindre le jugement de Dieu en raison de ce qu'il enseignait : « Sto sicuro e certo che per questa sentenza non mi danno nè posso dannarmi, mentre la tengo per certa ed incontrastabile... » (p. 114). Rien au monde n'était capable de le faire passer dans le camp anti-probabiliste. Nous renonçons à fournir d'autres preuves à nos lecteurs, pour ne pas nous exposer à enfoncer des portes ouvertes, ou, pour parler avec le Cardinal d'Annibale, « ne umbras verberemus » (p. 257, nota).

Concluons donc que les variations dans le système de morale adopté par saint Alphonse, sont de loin *moins considérables* qu'on pourrait à première vue se l'imaginer. C'est ainsi qu'on s'explique plus facilement, comment en 1878 l'équiprobabiliste *Mgr. Ernest Müller*, évêque de Linz, pouvait écrire : « Dans presque toutes les écoles s'enseigne l'équiprobabilisme » ; que 30 ans plus tard, dans la 5e édition de la Summula du probabiliste modéré et possessioniste *Cardinal d'Annibale*, nous rencontrons la même phrase : « Hunc (equiprobabilismum) profitentur hodierni theologi fere omnes » (p. 251, nota 21) ; qu'enfin tout récemment, en 1926, le probabiliste possessioniste (en principe) *Joseph Ubach*, S. J., ne craint pas d'affirmer (Compend. Theol. mor. I, n. 18, nota 1) : « Praeterea a probabilismo aequiprobabilismus non adeo differt, saltem practice. Quare inter probabilistas fere et probabilioristas quaestio tota versatur ».

Ici nous nous arrêtons, ne voulant point faire de la polémique, mais de l'histoire. Nous ajouterons simplement une réflexion très remarquable, que vient de faire à ce propos le Père d'Alès, S. I. (*Recherches de sciences religieuses* 1927, II, p. 189) : « A une époque de désarroi universel, saint Alphonse de Liguori fut suscité de Dieu pour monnayer la pensée lumineuse de saint Thomas dans le domaine de la Théologie morale. Il a rempli sa tâche avec l'honnêteté

d'un Saint, et le suffrage du magistère ecclésiastique a couronné le mérite de son œuvre ». Nous croyons aussi, comme le Père d'Alès, que la morale d'Alphonse, telle qu'il l'a professée, a trouvé dans l'enseignement du Docteur Angélique ses fondements les plus durables, que maintes fois déjà elle a eu le suffrage du magistère de l'Église, tout dernièrement encore en vertu du Code de droit canonique, et cela pour toujours.

Rome (*Saint-Alphonse*) J.-B. RAUSS, C. SS. R.

La notion d'ordre public en droit canonique

La notion d'ordre public est familière aux juristes. Ils la rencontrent dans le droit international privé : l'étranger qui n'est pas soumis à toute la législation du pays où il se trouve, est nécessairement lié par les lois d'ordre public. Le droit civil tout entier est dominé par une règle fondamentale dont la formule se trouve à l'article 6 du Code : « On ne peut déroger par des conventions particulières aux lois qui intéressent l'ordre public et les bonnes mœurs » (1). En matière de procédure, on relève deux grands principes : sont communiquées au procureur les causes « qui concernent l'ordre public » (2) ; le ministère public poursuit d'office l'exécution des lois, des arrêts et des jugements « dans les dispositions qui intéressent l'ordre public » (3). En ces divers domaines, l'ordre public n'a pas les mêmes exigences, de sorte que la portée de cette notion apparaît comme plus ou moins exten-

(1) Les Codes cités dans cet article sont les Codes français ; la loi citée — du 20 avril 1810 — est également une loi française. — (2) C. Proc. civ. art. 83. — (3) Loi du 20 avril 1810, art. 46.

sible (1); mais de cette variabilité, se dégage l'idée centrale et souveraine d'un certain ordre dans les rapports sociaux, et d'un ordre nécessaire qui exclut l'application de la loi étrangère, ou qui prévaut contre toute convention des parties, ou que le représentant officiel de la société a mission de sauvegarder. Assurément on ne peut pas souscrire sans réserve au langage tenu par Portalis au Corps législatif au sujet de « ces maximes fécondes qui ont été consacrées par tous les peuples policés, et qui servent à diriger la marche de toute législation bien ordonnée » (2). Il semble que l'article 6 soit une maxime presque aussi vague que solennelle, toutes les lois ayant bien quelque rapport avec l'ordre public, puisque « par définition la loi est faite en vue du bien commun », et que « l'ordre, pour un peuple, est la condition de son bonheur, de la satisfaction de tous ses intérêts » (3). On ne peut pourtant pas faire sienne l'acerbe censure de M. Gény : « ces mots sonores « ordre public » restent à l'état d'enveloppe vide » (4). Il y a dans l'enveloppe quelque chose, dont les contours sont assez indéterminés, dont la consistance n'est pas toujours égale, mais quelque chose de réel et d'important : à travers « *un complexus* de situations et de faits... emmêlé et embrouillé » (5), les jurisconsultes, qui ne peuvent vraiment pas mettre en doute la prééminence de la société

(1) Sur la portée différente des lois d'ordre public en droit international privé et en droit civil interne, on consultera avec profit la thèse de M. Marmion, *Étude sur les lois d'ordre public en droit civil interne*, 2e partie, ch. iv, p. 194 et suivantes. Dans le même ouvrage, sur lequel nous aurions des réserves à faire car la loi y est présentée comme « une discipline de fait » (2e partie, ch. i, p. 102), l'auteur établit une intéressante comparaison entre l'ordre public de l'art. 6 et l'ordre public de la loi de 1810 (v. 1re partie, ch. iii, p. 55 et suivantes). — (2) Portalis, *Discours sur le Titre préliminaire du Code civil.* (Code civil des français, tome i, p. i). — (3) Mis de Vareilles Sommières, *Des lois d'ordre public et de la dérogation aux lois*, ch. i, § 2, n. 21 (p. 16) et chap. i, § 1, n. 18 (p. 15). — (4) F. Geny, *Science et Technique en droit privé positif*, t. iii, ch. viii, n. 259 (p. 482). — (5) F. Geny, *ibidem* (p. 481).

sur l'individu, discernent un certain ordre des choses contre lequel rien ne doit prévaloir.

Les canonistes paraissent, au premier abord, avoir méconnu la portée considérable d'une notion qui semble essentielle. Jusqu'à ces dernières années, l'expression même d'ordre public leur est demeurée comme étrangère ; les textes officiels n'en ont pas fait usage, et il est tout à fait exceptionnel (1) qu'elle soit venue sous la plume d'un auteur, même dans ces traités *De legibus* où elle paraissait avoir sa place marquée.

Qu'on se garde toutefois de tirer d'une constatation sommaire une conclusion hâtive.

* * *

Il y a, en droit canonique, une question qui fait songer à ces conflits de lois qu'étudie le droit international privé : c'est celle de l'application aux étrangers des dispositions législatives qui complètent sur un territoire déterminé le droit commun. Depuis longtemps, il a été reconnu et enseigné que les étrangers sont soumis à certaines lois qui, par leur origine et leur nature, sont des lois territoriales : en matière contractuelle, immobilière, délictuelle, le seul fait de résider dans un pays a paru créer une temporaire sujétion au souverain ; de même en toute affaire où le scandale était à craindre, les étrangers ne bénéficiaient d'aucune exemption. Aucun lien logique n'aurait réuni ces dérogations au principe du statut personnel, ni permis de les étendre, si les auteurs n'avaient pris soin d'y ajouter les lois « dont la violation serait dommageable au lieu » (2), ou les lois « qui ont été spécialement

(1) TANQUEREY, *Theologia moralis fundamentalis*, De legibus, art. III, n. 290 : « leges... quae... ad communem loci securitatem et publicum ordinem latae sunt ». — (2) SANCHEZ, lib. III, disp. XVIII, n. 14 : « ... cederet in damnum illius oppidi ». — S. ALPHONSE, lib. I, tract II, n. 160 : « cederet in damnum et iniuriam illius loci ».

portées pour le bien de ce lieu » (1), « pour l'utilité de la république » (2). Engel associe ces formules en une même phrase : « Il y a des lois auxquelles, pour le bien public et pour prévenir un dommage, les voyageurs peuvent être astreints » ; il note que « par le droit de la nature et des nations, on doit se garder de nuire à autrui », et aussi que celui qui bénéficie du passage sur un territoire, doit pareillement supporter « la charge des lois introduites pour le bien public » (3).

A une telle doctrine, fondée en raison, le Code, qui maintient le plus souvent la discipline jusque-là en vigueur (4), s'est gardé de toucher : dans son premier livre, où sont rassemblées des *Règles générales* fortement enracinées dans l'ancien droit, il a recueilli et exprimé, en un langage nouveau, une tradition ancienne. Le canon 14, § 1, 2° soumet les étrangers aux lois « qui pourvoient à l'ordre public » (5). Un canoniste de Louvain, qui a commenté ce texte, M. Van Hove, a cru pouvoir résumer ainsi son appréciation qui nous paraît exacte : « le canon 14 n'a fait que consacrer, par un texte législatif et en une formule qui semble nouvelle, une obligation déjà préexistante » (6).

Il ne peut donc être mis en doute que certaines lois

(1) Schmalzgrueber, lib. I, tit. II, n. 42 : « specialiter latae... in bonum illius loci, ob necessitatem reipublicae ». — (2) Laymann, lib. I, tract. IV, cap. XII, n. 5, ad. V : « quae specialiter feruntur ob bonum et utilitatem talis reipublicae, vel ob pacificam communicationem cum incolis ». — (3) Engel, lib. I, tit. II, n. 32 : « ... ad bonum publicum et ad evitandum damnum possunt viatores certis legibus constringi... Forsan ista ratio non incongrue statui potest, quod iure naturae et gentium teneatur aliquis evitare alterius damnum, et qui sentit commodum transitus, sentire etiam debet onus legum pro bono publico introductarum ». — (4) Can. 6 : « Codex vigentem huc usque disciplinam plerumque retinet... » — (5) Can. 14, § 1 : « Peregrini... 2° neque (adstringuntur) legibus territorii in quo versantur, iis exceptis quae ordini publico consulunt, vel actuum sollemnia determinant ». — (6) A. Van Hove, *Leges quae ordini publico consulunt* (*Ephem. theol. lovan*, 1924, p. 153).

locales, tel canon d'un concile particulier, ou tel article des statuts diocésains, sont impératives au point que l'ordre public en impose l'observation même aux étrangers. Il est aisé d'en donner, après M. Van Hove, un aperçu. « Sont d'ordre public les lois particulières qui concernent *l'organisation des pouvoirs publics* dans l'Église ». Il y faut joindre celles qui règlent « *les fonctions publiques* », car elles sont aussi « établies directement en vue de l'intérêt de la communauté tout entière » (1); de même, toutes les dispositions relatives aux assemblées religieuses, aux cortèges, aux cérémonies du culte (2). Parmi les prescriptions spéciales aux ecclésiastiques, beaucoup ont en vue directement le bien des individus; mais il s'en rencontre qui ont pour principal objet de sauvegarder, comme indispensable à la communauté, l'honneur du clergé; c'est ainsi qu'en 1918, le Vicariat de Rome, renouvelant la prohibition d'assister aux spectacles cinématographiques donnés dans les salles publiques, ordonnait que son décret demeurât « constamment affiché dans les sacristies afin qu'il pût être connu et observé non seulement par les prêtres demeurant à Rome, mais aussi par les étrangers de passage dans cette ville » (3). Il est impossible de ne pas mentionner encore toute une catégorie de lois auxquelles les auteurs ont soumis les étrangers : ce sont les lois, dites de statut réel, qui sont « portées au sujet des choses immobi-

(1) A. Van Hove, *ibid.*, § 3, (p. 159). — (2) Elles concernent ce que M. Van Hove appelle « le bon ordre extérieur », qui n'est pas tout l'ordre public, mais qui en est un élément. — (3) Vicariatus Urbis *Decretum*, 25 mai 1918 (*A. A. S.*, tom. x, p. 300) : « ... Ricordiamo e rinnoviamo ora, per ordine ed autorità del Santo Padre, la proibizione assoluta al clero... di assistere alle produzioni che si svolgono nei pubblici cinematografi di Roma... Ordiniamo ai Rettori delle chiese ed oratori pubblici di Roma di tenere costantemente affisso nelle sagrestie il presente nostro Decreto, affinchè non solo dai sacerdoti dimoranti in Roma, ma anche dai forestieri di passagio per questa città possa essere conosciuto ed osservato ».

lières situées dans un territoire » (1) ; on ne peut restreindre leur application aux habitants, et si le Code n'en parle pas, c'est évidemment que la formule du canon 14 lui a paru assez large pour les comprendre (2). Comme les législations civiles, il a subordonné les intérêts des individus aux exigences sociales, à ce que les auteurs ont appelé le bien public ou l'intérêt de la république.

* * *

Le canon 14 est le seul où soit employée l'expression d' « ordre public », mais la question de la territorialité des lois est loin d'être la seule où le « bien public » intervienne pour dicter une solution.

Que le bien public puisse se trouver engagé dans les affaires privées, c'est ce qu'avaient vu les anciens auteurs. Pour s'en convaincre, il suffit de réfléchir à une distinction qui leur fut familière. Après avoir signalé que l'office du juge s'étend fort loin, « est d'une extrême ampleur » (3), comme disait déjà la glose, ils avaient coutume d'opposer à l'office « mercenaire » l'office « noble ». Que signifient ces expressions? Dans un grand nombre de cas, le juge ne fait que répondre à une action : il accueille une partie qui a un droit strict, le droit de poursuivre son adversaire en justice pour obtenir ce qui lui est dû ; mais il attend qu'elle introduise sa demande et n'accorde pas au delà de ce qu'elle a demandé ; il est comme son serviteur ; c'est là l'office « mercenaire »

(1) Wernz, tome I, pars I, tit. IV, § 5, n. 107 : « Insuper peregrini et vagi tenentur ad latas leges de rebus immobilibus in aliquo territorio sitis ». — (2) Van Hove, *ibid.* p. 160 : « Il n'est pas nécessaire pour justifier cette disposition de dire avec les anciens docteurs que le seigneur d'un territoire a juridiction sur les biens qui y sont situés. Il suffit d'admettre qu'il importe à l'ordre public que les biens immobiliers soient régis par une législation uniforme ». — (3) *Glossa* in c. 2, X, *De officio iudicis ordinarii*, I, 32, v° Iudicis : « Iudicis officium latissime patet ».

qui « regarde l'utilité privée » (1). L'office « noble » est celui que le juge, sans qu'aucune action soit proposée, « exerce par son autorité propre, c'est-à-dire l'autorité du droit » (2); tantôt il agit spontanément et procède « entièrement d'office », recherchant par exemple les crimes et les punissant, ou bien ordonnant ce qui lui paraît « opportun pour maintenir ou poursuivre le commun droit et le bon état de la république »; tantôt il se trouve en présence d'une partie qui, dénuée de tout droit proprement dit, « implore son office », et il répond à la prière qui lui est adressée, accordant à la victime d'un dol la réparation d'un préjudice, ou prononçant en faveur d'un mineur, ou d'une église, qui a éprouvé une grave lésion, la *restitutio in integrum* (3); une règle supérieure en effet l'autorise, parfois même l'oblige, à secourir le faible et à intervenir dans les rapports des particuliers; c'est une haute mission et un office vraiment noble, car c'est répondre « à l'appel du droit ou de l'équité » (4).

Le Code a laissé de côté les épithètes surannées d'office « noble » et d'office « mercenaire »; mais il a consacré, en les complétant, les solutions pratiques de l'ancien droit. Chaque fois que le bien public est en péril, les fidèles peuvent « invoquer le ministère » du juge (5). En outre sa mission s'amplifie et ses pouvoirs s'accroissent (6). Non

(1) Reiffenstuel, lib. I, tit. xxxii, n. 26 : « ... in officio iudicis mercenario, privatam utilitatem respiciente ». — (2) Reiffenstuel, *ibid.*, n. 25 : « ... officium iudicis nobile dicitur, quod iudex sua, id est, iuris auctoritate exercet, etiamsi nulla proponatur actio... » — (3) Reiffenstuel, *ibid.*, n. 28 : « ... Sic imprimis ex mero facto Iudicis exercetur eius officium nobile, quando is a nemine adactus, nec rogatus, sed motu proprio... procedit, ut puta ad inquirendum, vel puniendum crimina; vel dum ex mero officio suo, ac nemine instante praecipit, prohibet, aut fieri iubet, quae ad Iuris communis, bonique status Reipublicae conservationem seu executionem opportuna iudicaverit. Deinde, quod iudex officium suum nobile quandoque exerceat ad instantiam partis,... patet in petitione, ac concessione restitutionis in integrum ». — (4) Reiffenstuel, *ibid.*, n. 25 : « iure, seu aequitate sic suadente ... ». — (5) Can. 1638, § 2. — (6) Can.

seulement il peut et doit suppléer les preuves ou les exceptions, mais il peut procéder d'office. Il prendra même des garanties supplémentaires : il exigera des parties le serment de dire la vérité et d'office les interrogera ; d'office encore, il appellera les témoins. Tout près de soi, il aura un représentant de la société, le promoteur de la justice, qui exercera un ministère public de contrôle (1). A la partie qui n'a pas de défenseur, il assignera d'office un avocat qui viendra en aide à son inexpérience (2) : ainsi le veut l'équité et, si satisfaction ne lui était donnée, le bon renom de l'Église, dit un commentateur, en souffrirait, et sa force pour attirer à soi les âmes en serait diminuée (3).

Par ailleurs, le droit pénal de l'Église suppose l'existence d'un ordre social qui doit être sauvegardé. Si la conduite de quelqu'un cause « une grave perturbation de l'ordre », c'est assez pour que l'Ordinaire puisse lui adresser une réprimande (4). Quant aux délits caractérisés, ils sont assurément des atteintes à l'ordre public puisque l'autorité les recherche et les punit : la procédure inquisitoire qui, à partir du XIIIe siècle, s'est fait une place de plus en plus grande (5), s'explique par l'idée qu'il y a des lois dont la transgression porte nécessairement préjudice à la société.

L'idée d'ordre public est de même à la base des principes canoniques sur la renonciation aux privilèges. Si un privilège n'a été établi qu'en faveur d'une personne privée, elle peut y renoncer, et le privilège cesse dès que le supérieur compétent accepte la renonciation ; mais « à un privilège concédé à

1618, 1619, § 2 ; 1742, § 1 ; 1744 ; 1753, § 3.

(1) Voir la note 2, p. 364. — (2) Can. 1655, § 2. — (3) Noval, *De Iudiciis*, sur Can. 1618 (n. 203) : « ... Equidem hoc postulat iustitia aut aequitas, cui si non satisfieret, bono Ecclesiae nomini detraheretur, et eius vis ad trahendas ad se animas minueretur ... » — sur Can. 1655, § 2 (n. 271) : « ... proprium est Ecclesiae, et proinde pertinet ad eius bonum publicum, defendere personas miserabiles, id est miseratione dignas ». — (4) Can. 2308. — (5) La procédure actuelle est une procédure mixte, en

quelque communauté, dignité ou lieu, il n'est pas permis aux personnes privées de renoncer, et la communauté elle-même ou l'assemblée ne peut renoncer à un privilège qui lui a été donné par manière de loi » (1). Un clerc ne peut renoncer aux divers privilèges, tel le privilège du for, qui ont été établis pour l'honneur ou l'avantage du clergé (2); ce serait de sa part porter atteinte à un ordre de choses que la loi ecclésiastique a créé intentionnellement et qu'elle protège.

Il n'est donc pas douteux qu'on rencontre de divers côtés dans le droit canonique, soit sous le nom d'ordre public, soit sous le nom de bien public, soit sous la forme anonyme, une conception pour le moins analogue à celle du droit français. Certaines dispositions de la législation ecclésiastique méritent de particuliers égards, comme établies non pour les individus, mais directement pour la collectivité. Elles appartiennent à cette catégorie de lois dont M. Pillet a tracé en ces termes les caractères : « Les lois d'ordre public sont celles qui concernent surtout la communauté, qui profitent également à tous, qui sont écrites dans l'intérêt de tous et non pas seulement dans l'intérêt de chacun... Toutes les lois sont faites dans l'intérêt de chacun... Mais toutes les lois ne sont pas faites dans l'intérêt de tous. Celles-là seules méritent d'être qualifiées ainsi dont l'application profite à la communauté tout entière et non pas à certains individus dans cette communauté. Le particulier n'est ici que l'occasion de l'application de la loi, le véritable objet de cette application étant le bien de la communauté » (3).

tête de laquelle, qu'il y ait eu ou non *denuntiatio*, vient toujours *l'inquisitio*, puis la *correptio iudicialis*. En cas d'insuffisance, d'impossibilité ou d'inutilité de la réprimande judiciaire, les actes sont transmis au promoteur de la justice à qui est désormais réservée l'*accusatio*. Cf. can. 1934-1955.

(1) Can. 72. — (2) Can. 123. — (3) A. PILLET, *Principes de Droit international privé*, 3e partie, ch. XIII, n. 187.

* * *

L'exactitude du rapprochement apparaîtra mieux encore si, de part et d'autre, nous poussons plus avant l'analyse.

« Le maintien de l'ordre public dans la société, disait Portalis au Corps Législatif, est la loi suprême. Protéger les conventions contre cette loi... ce serait dissoudre l'État » (1). Dans la notion juridique d'ordre public est incluse l'idée d'une nécessité sociale. « Les lois d'ordre public, a écrit encore M. Pillet, sont nées de certaines grandes nécessités de la vie des États » (2). Ailleurs, mais toujours sous la plume du même auteur, nous relevons cette intéressante remarque, à laquelle M. Weiss a donné sa pleine approbation : « il ne suffira pas qu'une loi soit conforme à l'ordre public, ou même propre à assurer son maintien, pour qu'elle soit réellement d'ordre public ; il faudra qu'elle soit indispensable à cet ordre public, que l'absence de ses dispositions ait pour résultat de détruire l'ordre public » (3). A cette remarque, on peut, croyons-nous, ajouter une précision. Qu'il ne suffise pas qu'une loi ait pour effet indirect d'assurer l'ordre public, pour qu'on doive la considérer comme loi d'ordre public, nous l'accorderons volontiers : quantité de dispositions concourent à maintenir la paix et la sécurité communes, quoiqu'elles soient faites pour régler les relations des particuliers. Mais quand le maintien de l'ordre public, d'après la teneur de la loi, en est l'objet direct, ne doit-on pas penser, le législateur étant présumé sage, que ce maintien de l'ordre public ne serait pas assuré, si la loi n'était

(1) Portalis, *Discours sur le Titre préliminaire du Code civil* (*ibid.*, p. xx). — (2) A. Pillet, *ibid.*, n. 190. — (3) A. Pillet, *De l'ordre public en droit international privé* (Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble, tome II, p. 202). — Cf. André Weiss, *Traité théorique et pratique de Droit international privé*, tome III, ch. I, tit. III, sect. II, (p. 89).

pas observée? Explicitement ou implicitement, une loi restreint la liberté des conventions, c'est bien pour « assurer l'ordre public ». Il suffit que tel soit son objet, pour que l'interprète n'ait pas à se demander si cette loi est « indispensable à l'ordre public ». Le législateur a cru que l'édifice social, toujours menacé, souvent miné, avait besoin d'être étayé; il a apporté son étai; on n'a pas à se demander si l'étai doit être tenu pour réellement nécessaire. Avec cette réserve, nous adoptons la thèse de M. Pillet. Seront réputées d'ordre public, « les seules dispositions légales dont l'absence paraîtrait de nature à entraîner la dissolution de notre état social. Nous n'admettrons... dans cette catégorie, que ceux des commandements du législateur qui présentent un caractère de nécessité sociale » (1). Comme M. Capitant, nous écarterons les lois qui ne sont pas « des lois de conservation sociale » (2).

Mais comment ne remarquerions-nous pas que le langage de ces jurisconsultes fait écho à celui de Schmalzgrueber, qui avait parlé de lois « spécialement portées pour le bien de ce lieu à cause d'une nécessité de la république » (3)?

Et qu'on examine de près la formule du canon 14. Il s'agit de lois qui pourvoient à l'ordre public : le verbe employé est *consulere;* il exprime une sollicitude qui cherche à protéger; les lois dont parle le Code ne sont pas des lois qui ont pour résultat indirect le maintien de l'ordre public, mais des lois qui ont pour but d'assurer cet ordre; si elles sont violées, il s'ensuit, non pas accidentellement, mais normalement, une perturbation; ce n'est pas pour les individus qu'elles sont faites, c'est pour la société, et « la conservation sociale » (4) exige leur application.

(1) A. Pillet, *ibid.*, p. 204. — (2) H. Capitant, *Introduction à l'étude du Droit Civil*, 1re partie, ch. III, n. 27. — (3) Voir plus haut, note 1, p. 355. — (4) A. Pillet, *ibid.*, p. 204 : « En somme, en dehors de la question de l'existence et de la conservation de la société, on n'en aperçoit pas dont

Faut-il attribuer une signification différente à l'expression employée au livre quatrième du Code, celle de « bien public »? Faut-il admettre qu'elle désigne, outre ce qui est nécessaire à la communauté, ce qui lui est profitable? Ce serait là, croyons-nous, en étendre outre mesure la portée. Si on prétend que le bien public n'est pas autre chose que l'intérêt public, encore doit-on reconnaître que cet intérêt public a des exigences souveraines qui inspirent les dispositions légales, et que la société serait exposée à pâtir si les prescriptions ainsi spécialement édictées en sa faveur n'étaient pas observées. Telle est bien l'impression qu'on éprouve à lire les textes (1). Certes, ils ne sont pas tous explicites : aux causes « purement privées », aux causes qui concernent le « bien privé » des parties, aux affaires où seuls sont en jeu les « intérêts des particuliers », les canons opposent les causes qui « regardent le bien public », où il y a un « intérêt public », où le « bien public est engagé », où il est « en cause ». Mais cette opposition elle-même n'est-elle pas significative? Si le Code édicte des règles particulières, c'est pour éviter que le bien public ne soit compromis ; ce n'est pas pour le promouvoir, car tel n'est pas le but de la procédure; c'est pour le protéger. Cette intention protectrice se manifeste expressément en certaines formules : « pour la sauvegarde du bien public », « à moins que le bien public n'exige », « chaque fois que le bien public l'exige », « chaque fois que le bien public paraît le demander ». Ne sommes-nous pas autorisés à conclure que la notion canonique du bien public implique elle aussi l'idée d'un intérêt public assez grave et pressant pour constituer une « nécessité sociale »?

l'importance soit telle qu'elle doive faire céder les principes ordinaires du droit international. C'est une raison suffisante de nous en tenir à la seule idée de la conservation sociale... ».

(1) Outre les textes cités aux notes 5 et 6, p. 358, 2, p. 359 et 2, p. 364, voir les can. 1672, § 3; 1682; 1696, § 2; 757, § 3, 3°; 1759, § 3; 1793, § 2.

* * *

Est-ce à dire qu'entre le bien public du Code canonique et l'ordre public du droit français ou du canon 14, il y ait une exacte équivalence? Malgré les similitudes que nous venons de relever, nous ne le pensons pas.

L'ordre public est déterminé par des règles essentielles dont l'application est constante. S'il demeure souvent incertain, c'est que la législation, même la législation interne de chaque pays, ne prend pas soin ou ne croit pas possible d'énumérer ces règles; mais il constitue de sa nature un ensemble de dispositions stables. S'il varie selon les époques et selon les régions, c'est que l'humanité n'est pas toujours et partout semblable à elle-même; mais, pris à un moment donné de l'espace ou du temps, il est un tout composé d'éléments cohérents qui ont une portée générale. Le bien public, au contraire, « en plus d'un cas, dépend des circonstances »; ainsi s'exprime un canoniste de notre temps (1), et nous croyons qu'il a raison. Le Code nous paraît confirmer pleinement cette manière de voir. Au canon 1586 (2), il institue un ministère public qu'il confie, selon les cas, soit au défenseur du lien, soit au promoteur de la justice : le défenseur du lien devra intervenir chaque fois qu'il s'agira du lien créé entre les époux par le mariage, ou bien entre le clerc et l'Église par l'ordination; quant au promoteur, sa présence n'apparaît comme strictement nécessaire que pour les causes criminelles; en ce qui concerne les causes contentieuses, il

(1) Noval, *ibid.*, sur Can. 1618, (n. 203). « Enumerare, vel in genere, facta quae praeter delicta, publicum Ecclesiae bonum respiciunt, longum esset et periculosum, cum pluries res pendeat ex circumstantiis ». — (2) Can. 1586 : « Constituatur in dioecesi *promotor iustitiae* et *defensor vinculi*; ille pro causis tum contentiosis in quibus bonum publicum, Ordinarii iudicio, in discrimen vocari potest, tum criminalibus; iste pro causis, in quibus agitur de vinculo sacrae ordinationis aut matrimonii.

interviendra seulement dans celles « où le bien public au jugement de l'Ordinaire peut être mis en péril ». Cette rédaction n'indique-t-elle pas qu'il y a lieu, ou au moins qu'il peut y avoir lieu, d'apprécier l'ensemble des circonstances? On peut même remarquer que cette appréciation appartient non pas au juge, interprète normal du droit, mais à l'Ordinaire, c'est-à-dire à l'évêque, ou au vicaire capitulaire, ou au vicaire général, bref à un personnage mieux placé que le juge lui-même pour être renseigné sur les faits. On est donc porté à conclure que le bien public peut se trouver engagé en des causes qui ne concernent pas par elles-mêmes l'ordre public.

Nous n'ignorons pas qu'au sujet de l'ordre public certaines législations ou certains juristes reconnaissent aux tribunaux, surtout dans le domaine du droit international privé, un très large pouvoir d'appréciation. MM. Pillet et Niboyet ont écrit : « Il appartiendra aux tribunaux, dans les divers pays, et à propos de chaque espèce, de contrôler si l'ordre public est ou non en jeu » (1). Mais en dépit de l'expression « à propos de chaque espèce », nous ne croyons pas qu'il y ait une complète identité entre les deux conceptions que nous rapprochons ici l'une de l'autre. L'examen du « système proposé » dans leur *Manuel* par les auteurs que nous venons de citer, comme la lecture du grand *Traité théorique et pratique*, publié par ce maître qu'est M. Weiss, font entrevoir un ordre public dont les contours, si indécis qu'ils puissent paraître, sont cependant plus strictement délimités que les exigences du bien public. « L'ordre public, nous dit-on, est une notion très fuyante qui ne se prête à aucune classification faite *a priori*... Chaque fois qu'on a voulu procéder par énumération, il a fallu y renoncer... En effet l'ordre public présente deux stigmates. Il est fonction du lieu et du

(1) A. Pillet et J. P. Niboyet, *Manuel de Droit international privé*, 3e partie, l. I, tit. I, ch. III, sect. II; § 1, III, n. 330 (p. 413).

temps (1)... L'ordre public n'est pas quelque chose de palpable; il se présente avec une très grande relativité (2)... La notion d'ordre public ne peut avoir rien d'absolu, étant donné qu'elle dépend toujours du temps et du milieu social » (3). A ces affirmations, nous ne voulons apporter aucun démenti, mais un complément qui précisera notre pensée. Autre chose est dépendre du lieu, du temps, du milieu social; autre chose, dépendre des circonstances. L'ordre public concerne et corrobore les institutions ou les lois : « il est, disent MM. Pillet et Niboyet, la constatation que dans un certain pays, une institution affecte un certain caractère d'ordre » (4); il s'explique par le but de la loi ou la nature de l'institution. On peut, dit M. Capitant, définir l'ordre public l'ordre dans l'État, c'est-à-dire l'arrangement des institutions, l'organisation des règles qui sont indispensables à l'exercice et au fonctionnement de l'État » (5). Ainsi l'ordre public est quelque chose d'assez constant et d'assez cohérent pour avoir par lui-même une portée générale qui domine les particularités de chaque espèce. Au contraire le bien public, tel que le droit canonique le conçoit, peut se trouver engagé dans une affaire, non pas pour des raisons de fond, mais par le fait de circonstances spéciales telles que la qualité d'une personne, la notoriété d'un événement, le dommage éprouvé par des tiers sans défense, le scandale créé dans tout le voisinage. C'est ce qui justifie la teneur du canon 1586. Pour la sauvegarde du bien public « qui peut se trouver en péril », la présence du promoteur est prescrite; mais parce que l'appréciation du péril, plus exactement de cette possibilité de péril, ne suppose pas une analyse juridique, parce qu'elle suppose un examen de

(1) A. Pillet et J. P. Niboyet, *ibid.* — (2) A. Pillet et J. P. Niboyet, *ibid.* (note 2). — (3) A. Weiss, *ibid.* (p. 84, note 2). — (4) A. Pillet et J. P. Niboyet, *ibid.* — (5) H. Capitant, *Introduction à l'Étude du Droit Civil*, 1re partie, ch. III, n. 27 (p. 65).

l'affaire prise dans sa réalité concrète, c'est à l'Ordinaire que la décision appartiendra, et non au juge ; celui-ci, comme les parties et comme le promoteur lui-même, n'aura qu'à s'incliner.

* * *

Il n'est pas douteux cependant qu'une décision de ce genre ne peut être arbitrairement rendue, et que ce « jugement de l'Ordinaire » est soumis à certaines règles. Or, parmi ces règles, il en est une que les canonistes n'ont pas mise en lumière, mais qui nous paraît certaine et fondamentale : c'est que le bien public qui parfois « peut se trouver en péril » par le fait des circonstances, est aussi, dans bien des cas, nécessairement engagé à cause de la nature de l'institution ou du but de la loi.

Qu'en parlant ainsi, nous n'exprimions pas simplement une conception personnelle, mais une théorie fondée sur des principes solides, quoique jusqu'à ce jour indécise dans sa forme, c'est ce que nous voulons essayer de prouver.

Un premier argument nous est fourni par le canon 1586. Il exige pour toutes les causes qui concernent le lien matrimonial ou le lien de l'ordination, et pareillement pour toutes les causes criminelles, l'intervention d'un personnage qui sera le représentant de la société et qui aura pour mission d'en défendre les intérêts : c'est donc que, dans ces causes, le bien public est engagé nécessairement et non pas accidentellement. Or, comment s'explique cette essentielle connexité? Assurément par l'importance sociale de l'institution matrimoniale et du sacrement de l'Ordre et des lois répressives. Il y a là des règles capitales qui constituent pour la société une protection juridique, et auxquelles il ne peut être porté atteinte sans qu'elle subisse un préjudice. L'ordre public n'est donc pas, même en droit canonique, si impalpable

qu'on ne puisse le saisir quelque part avec une pleine assurance.

Mais est-ce que les causes que le canon 1586 a eu soin de placer à part n'offriraient pas le caractère de causes exceptionnelles, et ne faudrait-il pas admettre qu'en dehors d'elles, le bien public est toujours subordonné à des circonstances spéciales? Ici nous ferons appel au canon 14 déjà cité : il y a des lois particulières auxquelles l'étranger est soumis, parce qu'elles ont pour objet d'assurer l'ordre public. Pourquoi cette exceptionnelle sujétion de quelqu'un qui n'est pas normalement sujet, sinon parce que ces lois ne peuvent être violées sans qu'il y ait à craindre un dommage pour la communauté (1)? Il suffit d'ailleurs que le dommage soit à redouter, pour que l'autorité ait le droit de prendre des mesures préventives, que suivront, s'il y a lieu, des sanctions. Suarez soumettait les étrangers à toutes les lois du pays pour cette seule raison que leur violation pouvait entraîner du scandale : à ses yeux, c'était assez pour qu'on pût « prescrire ou défendre... sans laisser au jugement de chacun la question de savoir si le scandale s'ensuivrait ou non »; une loi ainsi portée d'une manière absolue se justifie parce qu'elle « considère ce qui moralement arrive » et qu'elle « établit une certaine manière de faire pour éviter ce qui serait préjudiciable à la communauté ». On ne peut plus admettre, dans sa généralité, la doctrine qu'à propos de l'observation des fêtes locales Suarez exposait : c'est à certaines lois et non à toutes les lois que l'étranger est soumis, mais le principe sur lequel il s'appuyait demeure. Si l'autorité locale peut imposer le respect de sa loi et contraindre à l'uniformité, c'est

(1) M. Van Hove, (*ibid.* § 3, p. 159) indique « quelques cas dans lesquels les étrangers sont soumis à la législation particulière en vertu du seul principe qu'elle est d'ordre public » ; il pense donc, comme nous-même, que l'objet de la loi peut suffire à lui donner le caractère d'ordre public, indépendamment des circonstances.

parce que « cela est nécessaire à la paix et au bon gouvernement de tel lieu » (1).

Comment ne pas conclure qu'il y a des lois ecclésiastiques qui, indépendamment des circonstances, présentent ce « caractère de nécessité sociale » dont parle M. Pillet? Et comment ne pas appliquer cette conclusion à ces lois universelles qui régissent tous les fidèles, aussi bien qu'aux lois particulières des diverses régions?

Et est-ce que nous ne trouvons pas dans le Code lui-même la preuve qu'une loi, quel qu'en soit l'auteur, peut être de telle nature que sa violation devra être considérée comme portant préjudice à la communauté? D'après le canon 21, « les lois portées pour prévenir un péril général sont obligatoires, même si dans un cas particulier le péril n'existe pas » (2). Ainsi la loi qui ordonne les publications de mariage (3), devra être observée même si les fiançailles sont universellement connues et s'il n'y a aucun doute sur l'absence de tout empêchement; aucun prêtre, quelles que soient sa science et sa vertu, ne pourra exercer le ministère de la

(1) Suarez, *De religione*, tract. II, lib. II, cap. XIV, n. 11 : « Dices satis esse quod peregrini ex iure naturali teneantur ad scandalum vitandum. Sed contra, quia sicut ratio scandali vitandi obligat ex charitate ad vitandam hanc vel illam actionem, aut ad omittendam illam, ita potest inde sumi ratio sufficiens ad praecipiendum, vel prohibendum simpliciter ne talis actio in tali loco fiat, ita ut non relinquatur uniuscuiusque arbitrio an sequatur scandalum, necne, sed absolute feratur talis lex, quae considerat id quod moraliter accidit, et ad vitanda incommoda publica certam regulam operandi statuit. Hoc ergo modo, ex scandalo quod moraliter timeri potest ...colligimus Episcopum loci seu alium similem legislatorem habere ius et potestatem ad obligandum omnes qui actu degunt in tali loco, ad servandam legem et uniformitatem cum aliis, quia hoc est per se nessarium ad pacem et bonum regimen talis loci... ». — *De Legibus*, lib. III, cap. XXXIII, n. 3 : « ... ad pacem et bonos mores loci necesse est ut advenae conformentur moribus populi... et experientia id satis docet, quia, si aliter fiat, sequuntur dissidia et scandala... » — (2) Can. 21 : « Leges latae ad prævcavendum periculum generale urgent, etiamsi in casu peculiari periculum non adsit ». — (3) Can. 1022.

prédication, s'il n'a reçu mission du légitime supérieur (1); l'achat et la lecture de livres prohibés sont également interdits à tous les fidèles, même à ceux qui sont assez bien armés pour n'en éprouver aucun dommage (2). Ce sont là des lois qui visent directement non le bien des individus, mais le bien public, et elles sont de telle nature que le bien public exige leur constante application. Il n'y a pas lieu d'apprécier les particularités de chaque espèce : dans tous les cas, en raison d'une nécessité sociale, elles doivent être observées.

Nous voilà de la sorte ramenés en présence de l'ordre public, tel que le conçoivent les juristes contemporains. Les notions de bien public et d'ordre public sont en effet toutes voisines, ou, mieux, elles coïncident pour une large part; la différence est que l'une d'entre elles est susceptible d'une plus large extension. Le terrain est le même; mais une brèche dans les limites permet au bien public de pénétrer, en y portant ses exigences, dans certaines affaires privées qui ne paraissaient pas concerner directement la collectivité. Ce sont là d'accidentelles incursions. Elles ne doivent pas faire oublier qu'il a son domaine ordinaire, domaine assez difficile à délimiter, mais domaine permanent, dans la mesure où les lois et les institutions sont permanentes.

Il est donc vrai, conclurons-nous, qu'il existe en droit canonique un ordre public, et le respect de cet ordre public, voilà ce que le bien public requiert en premier lieu et en toutes circonstances.

* * *

Cette conclusion d'une analyse qui a pu paraître sèche et trop subtilement minutieuse, mérite d'être retenue, car, si nous ne nous abusons, elle comporte des conséquences pratiques que nous voudrions, en terminant, signaler.

(1) Can. 1328. — (2) Can. 1398.

Pour les mieux faire saisir, nous nous permettrons de prendre un exemple concret, celui-là même qui a été la première occasion de ce travail.

Ayant entrepris des *Études canoniques sur la Séparation de corps,* nous avons dû porter notre attention sur la *Communauté de vie,* stricte obligation des époux, et règle générale auprès de laquelle la séparation fait figure d'exception. Cette obligation a ses caractères, que nous nous sommes efforcés d'analyser. Est-elle, en droit canonique, comme en droit français, d'ordre public? Telle est une des questions que nous avons eu à résoudre. Pour des raisons que nous expliquerons un jour, il nous a semblé sage de distinguer. La communauté de lit et de table nous a paru une obligation d'ordre privé; la communauté d'habitation, une obligation d'ordre public. Il s'ensuit une diversité dans l'application d'un certain nombre de règles, qui ont quelque parité avec celles du droit français, tout en étant plus rigoureuses.

Au sujet de ces règles, et de l'application qu'il convient d'en faire en la matière, nous apporterons nos arguments et nos conclusions. De cette tâche complexe et délicate, il est impossible ici de tracer même une esquisse. A peine pouvons-nous donner une idée de son objet, en nous limitant à deux points particuliers.

En toute affaire qui concerne le bien public de l'Église, le juge peut, d'après le canon 1618, intervenir d'office. S'il s'agit de la simple communauté de lit, et si elle n'est, comme nous le pensons, qu'une obligation d'ordre privé, normalement le juge n'aura pas à se préoccuper de la séparation instituée par les époux : exceptionnellement, toutefois, le bien public pourra être compromis par une mésintelligence d'où résulte un scandale, et alors le juge pourra évoquer l'affaire. Au contraire, pour ce qui est de la communauté d'habitation, si elle est vraiment d'ordre public, c'est nécessairement, vu l'objet de la loi, que le bien public sera engagé,

et c'est normalement que l'intervention d'office sera justifiée : la réserve, que les circonstances pourront suggérer, laissera intact le droit d'intervenir.

De même, chaque fois que le bien public est en cause, l'aveu d'une partie, aux termes du canon 1751, décharge l'autre du fardeau de la preuve. C'est là une règle dont l'application normale à la séparation pour adultère n'offre à nos yeux aucune difficulté si le débat n'a d'autre objet que la simple séparation quant au lit. Mais s'il s'agit de la séparation d'habitation, puisqu'elle met fin à une obligation que nous considérons comme d'ordre public, nous devrons dire que l'aveu ne peut jamais être qu'un indice, et qu'à l'encontre de toute la tradition canonique, appuyée sur deux décrétales (1), « il n'est pas pertinent » (2) : écarter ainsi, au nom d'une analyse plus serrée, ce qui a été explicitement admis pendant des siècles (3), pour y substituer la règle qui, en droit français, est considérée comme certaine, quoiqu'elle ne soit consacrée par aucun texte, voilà certes une conséquence qui ne manque pas d'intérêt.

Ces aperçus très rapides sur des corollaires qu'il y aura lieu d'exposer longuement, suffisent à faire entrevoir toute l'importance de la question primordiale : l'exacte portée de la notion d'ordre public en droit canonique. Si les pages où nous venons d'essayer de la préciser, ont pour effet de provoquer les réflexions de quelques juristes, leur publication n'aura pas été vaine (4).

Chanoine René LE PICARD.
Docteur en droit canonique, Rouen.

(1) C. 5, 6, x, *De divortiis*, iv, 19. — (2) COLIN et CAPITANT, *Cours élémentaire de droit civil français*, tome i, l. i, tit. i, ch. ii, sect. ii, § 2 (p. 224). — Cf. Introd. ch. iii, sect. v, § 3 (p. 100). — (3) Cf. Glossa in c. 5, X, *De eo qui cognovit*, iv, 13, v° Confessionem. — PANORMITANUS, in c. 5, X, *De divortiis*, iv, 19. — SANCHEZ, lib. x, disp. xii, n. 49. — (4) Nous signalons à l'attention le fait que le Code joint parfois à l'expression « bien public » les mots « ou le salut des âmes ». Quelle est

Note d'Écriture Sainte

LA GRANDE TRIBULATION

Le discours eschatologique (Mt., XXIV, 1-42; Mc, XIII, 1-33; Lc, XXI, 5-36) a été justement appelé « la page la plus obscure de l'Évangile ». L'on s'accorde bien à y voir annoncées la ruine de Jérusalem et la fin du monde, mais l'accord cesse aussitôt qu'on fait la part des deux événements. De guerre lasse, on voudrait tout attribuer sans distinction à l'un et à l'autre; du moins renonce-t-on généralement à couper nettement le discours en deux parties, dont la première concernerait uniquement l'an 70 et la seconde le jour inconnu.

La question que soulève le tableau dans son ensemble, rebondit à propos d'un trait en particulier : *la grande tribulation*. « Erit enim tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet » (Mt., XXIV, 21; Mc, XIII, 19). Le contexte donne à penser qu'il s'agit de la ruine de Jérusalem, mais l'expression elle-même semble bien démesurée : si épouvantable qu'ait été la guerre de Judée, dépasse-t-elle en horreur le déluge et la guerre mondiale? D'ailleurs comment peut-on dire que la ruine de Jérusalem a été suivie *sans délai* (Mt., XXIV, 29) de la parousie qui n'aura lieu qu'à la fin du monde? Cette tribulation, en continuité de la destruction du Temple, est-elle, comme on l'a conjecturé (Huby, S. I.), « la détresse du monde qui marche vers sa fin, la série des grands bouleversements dont la ruine de Jérusalem est le premier acte et qui culmineront dans la catastrophe finale de cet univers »?

la raison et quelle est la portée de cette addition? Est-ce qu'il n'y a pas connexité entre le salut des âmes et le bien public comme entre les bonnes mœurs et l'ordre public? (Cf. Planiol, *Traité élémentaire du Droit civil*, tome I, *Théorie des Actes juridiques*, ch. III, n. 293 — 7e éd. p. 109).

Nous pensons que la grande tribulation θλῖψις μεγάλη est *uniquement* l'épreuve d'Israël, laquelle commence en l'an 70 *pour finir seulement au retour glorieux du Christ.*

Et d'abord, si les nations interviennent dans la grande tribulation, ce n'est pas, croyons-nous, au même titre que l'ancien peuple de Dieu : elles sont *bourreaux,* lui est *victime.* Voici en effet le passage de saint Luc parallèle à la grande tribulation de saint Matthieu et de saint Marc : « Car la détresse sera grande sur la terre, grande la colère contre ce peuple. Ils tomberont sous le tranchant du glaive; ils seront emmenés captifs parmi toutes les nations, et Jérusalem sera foulée aux pieds par les Gentils, jusqu'à ce que les temps des Gentils soient accomplis » (Luc, XXI, 23, 24).

Pour saint Luc, la grande tribulation ἀνάγκη μεγάλη est évidemment l'épreuve du peuple juif abandonné aux nations pour un temps. Quelle sera la longueur de ce temps? Saint Luc ne le dit pas, mais saint Matthieu nous apprend que la fin du monde suivra l'épreuve à bref délai : εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν, et que le temps des nations durera par conséquent jusqu'aux derniers jours du monde ou à peu près. D'ailleurs, dans un autre endroit de l'Évangile, Notre-Seigneur fait allusion à la grande tribulation, et il affirme solennellement que son retour glorieux seul y mettra fin : « Jérusalem, Jérusalem... voici que votre maison vous est laissée solitaire. Car, je vous le dis, vous ne me verrez plus désormais jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! » (Mt., XXIII, 37-79; Lc, XIII, 35). Cette parole a-t-elle un sens, si elle ne prédit tout ensemble et la conversion finale d'Israël et la durée extrême de son abandon?

Grande la tribulation du peuple juif l'est sans doute par l'atrocité de ses débuts, elle l'est bien davantage par sa longueur inouïe, humainement inexplicable. C'est par là qu'elle est vraiment sans exemple dans l'histoire. Quel autre peuple eût survécu, et Israël même ne survit-il pas uni-

quement en vertu de la promesse divine : « Je vous le dis en vérité, cette race ne passera point que toutes ces choses n'arrivent » (Mt., XXIV, 34 ; Mc, XIII, 30 ; Lc, XXI, 32 (1). Il faut qu'Israël persécuté expie jusqu'au bout son déicide (Mt., XXIII, 36), mais surtout il a plu à Dieu de réserver une élite de ce peuple, cher malgré tout, pour acclamer le Christ à son retour glorieux. C'est bien en vue de ces suprêmes élus que le châtiment sera, non pas adouci, mais *abrégé* (Mt., XXIV, 22 ; Mc, XIII, 20), c'est-à-dire que la Providence fera en sorte que la *durée* de l'épreuve ne détruise pas complètement la race juive, ce qui naturellement n'eût pas manqué d'arriver. La dernière génération israélite, mise en garde contre les faux messies (Mt., XXIV, 23-27 ; Mc, XIII, 21-22), qui essaieront de l'égarer au moment où l'appel divin retentira de nouveau aux oreilles jusque là obstinément fermées, ce faible reste, ces réservés pour le temps de grâce (Rom., XI, 5) reconnaîtront enfin à sa gloire imminente le Roi des Juifs que leurs ancêtres ont méconnu dans l'humilité de son premier avènement.

La désolation de Jérusalem prendra fin immédiatement avant la parousie, ou, si l'on veut, la parousie aura lieu immédiatement après la désolation de Jérusalem : εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν. C'est le terme de la tribulation, non la tribulation elle-même, qui précède incontinent le retour du Christ. Quand donc s'amolliront les rameaux endurcis du figuier israélite, soyons sûrs que l'été de la présence glorieuse est tout proche (Mt., XXIV, 32 ; Mc, XIII, 28). Mais la sève paresseuse du figuier n'est pas seule à s'émouvoir au retour du soleil, toute la végétation s'exalte, même celle que l'hiver a épargnée (Lc, XXI, 29). L'Église universelle trouvera dans la conversion d'Israël un regain de vitalité (Rom.,

(1) Sur le sens de ce *logion*, voy. PRAT, S. I., dans *Recherches de Science religieuse*, 1927, t. XVII, pp. 316-324.

XI, 12, 15). Quand les signes de la fin apparaîtront, tous les fidèles se redresseront et relèveront la tête dans l'attente de la délivrance (Lc, XXI, 28). C'est aux juifs néanmoins que s'adresse premièrement la consolante invitation. Le discours eschatologique est en effet le suprême message du Christ à son peuple, comme le discours après la Cène est l'adieu aux apôtres et à l'Église naissante. R. THIBAUT, S. I.

Note de théologie morale

LE MARIAGE CHRÉTIEN

Ce sera une bonne aubaine pour le prêtre de trouver, sur le mariage chrétien et la famille, un livre à la fois complet et d'une clarté remarquable (1). Le raccourci, un peu schématique, que nous en donnerons ici, amènera plus d'un lecteur, nous l'espérons, à vouloir posséder l'ouvrage, et à le parcourir à loisir.

Le mariage, ce droit qu'a tout homme, arrivé à la maturité de ses forces, est, considéré dans son essence et dans sa fin, un honneur fait par Dieu à l'humanité. Il l'associe à son pouvoir créateur lui-même et l'investit de cette qualité essentielle qui en est le dernier mobile, son amour pour les hommes.

La vie humaine, passée de génération à génération, ne consiste pas seulement — on est trop porté peut-être à le croire — en la transmission du souffle physique qui anime ce frêle roseau qu'on appelle un nouveau-né ; mais elle comprend

(1) Abbé Jean DERMINE. *La doctrine du mariage chrétien.* 2e édition. Dans *Études morales, sociales et juridiques*, 11, rue des Récollets, Louvain, 1928, (12×19 cm.), 256 p. Prix : 12 frs.

encore tout un système de soins matériels et moraux entourant l'être nouvellement « acquis » à la société. Dans le but de le rendre vivant, au sens plénier de ce mot, c'est-à-dire autonome, capable de trouver en lui tout ce qu'il faut pour agir selon sa destinée, il faudra une longue et patiente éducation, constituant, en conséquence, une « partie essentielle de l'œuvre de la transmission de la vie ». — Or, pour cette éducation, les parents sont providentiellement prédisposés, avec leurs qualités complémentaires les unes des autres, leur amour instinctif pour l'enfant et les rapports continuels qu'ils ont avec lui. D'où on peut conclure logiquement que l'union matrimoniale, pour atteindre ce but, doit être, de par le droit naturel lui-même, stable et indissoluble. Le sacrement, intervention directe de Dieu dans cet ordre préétabli, vient parachever et comme couronner cette admirable institution providentielle ; et si, sans doute, il met un frein aux instincts brutaux de la nature, c'est qu'il fait mourir ce qu'il y a de déréglé, de corrompu dans l'homme. Aussi, la fin de leur union restant la même, cette fin est ennoblie pour les époux chrétiens et sanctifiée par un ministère plus sublime encore : développer par l'éducation chrétienne la vie divine elle-même dans l'âme de cet être qui est leur chair et leur sang, faisant de leurs enfants, tout ensemble, des fils de l'homme et des fils de Dieu. Et si parfois la tâche est pénible, si le fardeau pèse sur leurs épaules, le sacrement apporte aux époux le secours surnaturel nécessaire pour remplir leurs devoirs et supporter les charges de leur état.

Pour assurer cette fin de leur union, les époux chrétiens s'engagent par un contrat, réciproquement et irrévocablement, l'un envers l'autre. Cet engagement a l'importance que l'on vient de dire et le contrat lui-même constitue le sacrement de mariage. Ses termes, ses obligations et ses droits ont été officiellement notifiés dans le Code de droit canonique. Ses propriétés constitutives, qu'il importe de remarquer, sont : la

liberté, l'égalité, l'unité, la fidélité et l'indissolubilité. Monsieur l'abbé Dermine passe en revue chacune de ces notes et en explique clairement le contenu.

Liberté d'abord dans le choix de l'état, liberté dans l'échange du consentement, liberté cependant qui doit être maintenue dans les bornes de la chasteté conjugale. Cette chasteté, tout en limitant la liberté, en est aussi la sauvegarde, affranchissant l'homme de la plus vile des servitudes, celle de la tyrannique passion de la luxure..

Égalité de part et d'autre, mais se conciliant fort bien toutefois avec l'exercice d'une autorité tempérée par l'amour, dont l'Église investit le mari.

Unité s'opposant à la passion qui ne recherche que la jouissance multiple et répondant mieux d'ailleurs aux exigences de l'amour conjugal.

Fidélité positive d'abord, des époux s'accordant mutuellement, à chacun, tout son dû ; négative ensuite, proscrivant absolument l'adultère. Fidélité qui requiert avant tout l'union des âmes, qui ne sera atteinte que par la morale chrétienne, gonflant, pour ainsi dire, de « sève spirituelle » l'affection conjugale.

Enfin **indissolubilité**, pierre angulaire du mariage chrétien. Tout en admettant que dans certains cas particuliers (*Un divorce* de P. BOURGET) il puisse y avoir parfois de sérieuses raisons qui sembleraient militer pour le divorce, étant donné que la loi vise avant tout le bien général, elle doit être observée, même si, dans un cas concret, cette observation atteint l'héroïsme. Est-il étonnant, cependant, qu'à l'heure actuelle, l'indissolubilité soit considérée comme un défi ? Non ; c'est que les vertus chrétiennes solidement assises sont de plus en plus rares ; on se contente trop facilement, aujourd'hui, de certains rites, purement extérieurs, d'une apparence de vie chrétienne.

Reste une dernière question, et la plus épineuse, celle de

la pratique. Monsieur l'abbé Dermine, tout en la traitant avec une délicatesse remarquable, ne néglige cependant aucun des enseignements les plus nets de la morale catholique.

Les époux chrétiens s'engageant dans le mariage afin d'y être « des délégués dont Dieu se sert pour multiplier, par leur intermédiaire, la vie humaine, sont donc soumis à la loi de Dieu dans l'exercice de cette mission ; et Dieu, en leur donnant ce pouvoir de transmettre la vie, leur interdit, comme un véritable crime, d'en abuser en le mettant au service de leur égoïsme et en le détournant des fins créatrices » (p. 185). La morale catholique permettra donc, dans les rapports conjugaux, tout ce qui est conforme à cette fin, mais ne permettra que cela.

A ce chapitre se rattache, en façon de corollaire, ce que l'auteur appelle les fautes de « l'égoïsme de la chair », favorisant les pratiques anticonceptionnelles, détruisant, dans sa teneur elle-même, le contrat matrimonial, et mutilant à plaisir l'amour conjugal. L'enfant étant le lien providentiel de toute vie conjugale, sa présence sera toujours le seul moyen vrai d'épanouir pleinement le sentiment si noble de la paternité et de la maternité. A cet égoïsme de la chair, se rattachent les grandes catastrophes modernes : dissolution de l'amour, perversion des enfants, dépopulation.

Pour y remédier efficacement, il n'y a, encore un coup, que la foi chrétienne, qui nous fait considérer notre corps comme participant de la sainteté de l'âme, qui nous apprend à envisager la vie conjugale, avec tout le sérieux qui convient, comme « l'alternance du courage de la fécondité et du courage de la continence ».

Leçons, tous en conviendront, qui devraient être mieux comprises et que les éducateurs et les prêtres devraient, peut-être, enseigner mieux encore. Le livre de Monsieur Dermine aidera les uns et les autres dans cette tâche délicate.

L. HONORÉ, S. I.

Note de critique religieuse

L'IMPOSTURE

En 1926 M. Georges Bernanos publiait son premier roman : « Sous le soleil de Satan ». Cette peinture de mœurs cléricales valut immédiatement à son auteur la grande notoriété. Toutefois sur l'art étrange et la pensée hardie du nouvel écrivain l'accord ne fut pas unanime entre les critiques catholiques ; plusieurs, et non des moindres, formulèrent de graves réserves. M. Bernanos vient de publier un nouveau roman de mœurs cléricales : « L'Imposture ». Cette fois le concert des éloges est moins général, quoique plusieurs parlent encore de pur chef-d'œuvre littéraire et catholique. Dans cette Revue nous ne discuterons pas la valeur littéraire de cette œuvre puissante, originale, mais tendue, énigmatique, incohérente. Nous nous contenterons d'apprécier sa valeur catholique.

« L'Imposture » est le récit inachevé de la vie de l'abbé Cénabre, l'historien des mystiques florentins, auxquels il a déjà consacré cinq volumes qui l'ont rendu fameux dans l'Europe entière. Ce prêtre n'a jamais eu la vocation et, en dépit de mœurs pures et d'une piété régulière, il est dépourvu de charité. Que faut-il entendre exactement par ce mot? Le romancier ne s'en explique pas. Une nuit, l'abbé s'aperçoit brusquement qu'il a perdu la foi. Après quelques heures de stupeur angoissée, il se ressaisit et il décide de continuer jusqu'au bout son personnage : comme par le passé, il dit la messe, il porte la soutane, il dit le bréviaire et il joue, pour les autres et pour lui, sans omettre un geste et une parole, la comédie hypocrite et sacrilège d'une vie sacerdotale impeccable. Il est devenu « l'imposteur » et le démon s'est installé en maître absolu dans son âme. A ce prêtre perverti par l'orgueil et par la

science, M. Bernanos oppose l'abbé Chevance. C'est un rural, un ignorant, un niais, un timide, mais un saint. Ses mésaventures et surtout sa longue et désolée agonie mériteront sans doute à l'imposteur des grâces de conversion. Autour de ces deux protagonistes s'agite la société catholique de Paris. Elle n'est pas jolie ! Evêques, prêtres, journalistes, historiens, hommes politiques rivalisent d'ambition, de bassesse, de fourberie. Seule fait exception Chantal de Clergerie, la pénitente de l'abbé Chevance, charmante de piété, de candeur et dévouement. Elle aussi, sans doute, plus tard, dans la suite de « l'Imposture » qui nous est promise sous le titre de « Joie », contribuera à sauver l'abbé Cénabre, si M. Bernanos permet à la miséricorde divine de s'exercer au profit de son imposteur.

Ce roman, dit catholique, n'est pas un acte de charité fraternelle. Son auteur fait du monde catholique parisien le tableau le plus noir et, semble-t-il, ne recule pas devant le procédé facile et perfide des « clefs » : des noms ont été mis sur les personnages les plus odieux ; les personnes visées sont du reste trop au-dessus de semblables imputations pour en être atteintes. La valeur apologétique de ce vaste dénigrement paraît très mince et les incroyants iront chercher dans « l'Imposture » la confirmation de leurs préjugés contre le clergé et le monde catholique.

Quant aux croyants qui donneraient leur confiance à M. Bernanos, analyste des âmes chrétiennes et historien des combats qui s'y livrent entre Dieu et Satan, n'apprendront-ils pas à mépriser la nature humaine et plus encore à oublier l'activité inlassable, miséricordieuse et toute puissante de la grâce divine? Quoi ! cet abbé Cénabre fait avec correction chaque jour ses exercices de piété, et, tous les ans, sa retraite annuelle, ses mœurs sont pures, et, parce qu'il aurait reçu l'ordination sacerdotale sans vocation, et parce qu'il aurait vécu dépourvu d'une charité qu'on évite de définir, il méri-

terait de perdre la foi, d'être possédé par le démon et d'être entraîné dans la plus ignoble des impostures sacrilèges ! Qu'a donc fait la grâce du Bon Dieu pour prévenir cette effroyable déchéance ? Et Satan, quand il veut une proie, n'a-t-il donc qu'à se présenter pour triompher sans combat ? M. Bernanos fait de la littérature et non pas de la théologie, mais il est évident que sa littérature ne veut pas être de la simple fantaisie et qu'elle prétend enseigner et réformer. Dans ce cas il conviendrait qu'elle s'instruise auprès des historiens de la sainteté et de la mystique. Elle ne simplifierait pas la vie des âmes jusqu'à la caricature et elle n'imiterait pas les protestants et les jansénistes dans leur mépris de la nature humaine et dans leur défiance à l'égard de la bonté de Dieu.

Avec raison on a loué M. Bernanos d'avoir mis l'intérêt principal de son roman dans un thème surnaturel et non pas, comme tant de ses confrères, dans la passion de l'amour. Néanmoins ce roman « surnaturel » contient quelques pages d'un réalisme brutal et malsain ; elles décrivent la déchéance morale et physique de l'écrivain Guérou esclave sénile de vices répugnants. Encore, sans doute, un possédé du démon et M. Bernanos veut-il nous faire aimer Dieu et son service en nous inspirant jusqu'à la nausée l'horreur du démon et de sa servitude ?

On demandait récemment à un défenseur obstiné de « l'Imposture » et de M. Bernanos : « Mais enfin ! à qui ce roman peut-il faire du bien ? » Un moment déconcerté par cette question embarrassante, le plaideur se ressaisit et riposta : « Aux prêtres de campagne. Ce livre les venge des mépris du clergé parisien ». Avec énergie les prêtres de campagne protesteront contre cette réponse. Ils ne veulent pas se venger et ils ne savent pas de qui ni de quoi ils devraient être vengés. M. Bernanos et son disciple voudraient nous faire croire que les prêtres ruraux sont des saints parce que, comme l'abbé Chevance de « l'Imposture », ils seraient

ignorants, niais, timides, et que les prêtres parisiens sont intrigants, mondains, fourbes parce qu'ils seraient instruits et distingués. Le pape ne chargera jamais M. Bernanos de réformer l'éducation cléricale. Car, depuis saint Pierre jusqu'à Pie XI, les Souverains Pontifes n'ont jamais estimé qu'un prêtre, pour être vertueux, dût être ignorant et mal appris.

« L'Imposture » ne mérite guère le beau nom de catholique. Une œuvre catholique devrait être bienfaisante. Encore une fois : « A qui donc ce roman fera-t-il du bien ? » Il calomnie en masse et en détail les catholiques parisiens, prêtres et laïques ; il encourage les incroyants dans leurs préjugés ; il décourage les croyants en exaltant l'ignorance et la maladresse au détriment de l'intelligence et de la distinction et en glorifiant la puissance satanique au détriment de la puissance et de la miséricorde divines. C'est un triste livre.

A. MATIVA, S. I. *Namur.*

Actes du Saint-Siège

Modus vivendi entre le S. Siège et la République Tchécoslovaque (*A. A. S.*, XX, 1928, 65).

I. — Le Saint-Siège et le Gouvernement Tchécoslovaque sont d'accord sur le principe qu'aucune partie de la République Tchécoslovaque ne dépende d'un Ordinaire dont le siège se trouverait hors des frontières de l'État tchécoslovaque, de même qu'aucun diocèse de Tchécoslovaquie ne s'étende au-delà des frontières du pays. Le Saint-Siège et le Gouvernement Tchécoslovaque se mettront d'accord au sujet de la nouvelle délimitation et de la dotation des diocèses. Pour préparer cet accord deux Commissions, indépendantes l'une de l'autre, seront organisées dans le délai de deux mois : la première formée par le Saint-Siège et composée de délégués de tous les

diocèses intéressés, sous la présidence du représentant du Saint-Siège à Prague; la seconde formée par le Gouvernement Tchécoslovaque et composée de représentants des diocèses intéressés et d'experts.

II. — L'administration des immeubles et des biens mobiliers ecclésiastiques en Tchécoslovaquie, qui sont actuellement conservés sous séquestre, est provisoire, jusqu'à l'accord mentionné dans l'article précédent et est confiée à une Commission sous la présidence de l'épiscopat de la région intéressée.

III. — Les Ordres et les Congrégations religieuses, dont les maisons se trouvent en Tchécoslovaquie, ne dépendront pas des supérieurs des maisons provinciales des mêmes Ordres et Congrégations à l'étranger. Si la création d'une province en Tchécoslovaquie est impossible, les dites maisons religieuses tchécoslovaques seront directement soumises à la maison généralice.

Les supérieurs provinciaux et les chefs des maisons religieuses dépendantes directement de la maison généralice, seront sujets tchécoslovaques.

IV. — Le Saint-Siège, avant de procéder à la nomination des Archevêques et des Évêques diocésains, des Coadjuteurs *cum iure successionis* ainsi que de l'Ordinaire de l'armée, communiquera au Gouvernement Tchécoslovaque le nom du candidat pour s'assurer que le Gouvernement n'a pas des raisons de caractère politique à soulever contre ce choix. Les Prélats susmentionnés seront sujets tchécoslovaques.

On entend par objections de caractère politique toutes les objections que le Gouvernement serait à même de motiver par des raisons qui ont trait à la sécurité de l'État, par exemple que le candidat choisi se soit rendu coupable d'une activité politique irrédentiste, séparatiste ou bien dirigée contre la Constitution ou contre l'ordre public du pays.

Le nom du candidat, indiqué par le Saint-Siège au Gouvernement, ainsi que les pourparlers relatifs, resteront secrets.

Les dispositions au sujet de l'Ordinaire de l'armée n'entrent en vigueur, qu'au cas où le système du soin religieux exempt des soldats soit maintenu. Dans ce cas on tiendra compte, en

outre, des objections de caractère politique, aussi de celles ayant trait à la position du candidat dans l'armée.

V. — Les dignitaires mentionnés dans l'article précédent, après la nomination du Saint-Siège, avant d'assumer leurs fonctions, prêteront le serment de fidélité à l'État Tchécoslovaque par la formule suivante : « Iuro et promitto sicuti decet Episcopum, fidelitatem Reipublicae Cecoslovachae necnon nihil me facturum quod sit contra salutem, securitatem, integritatem Reipublicae ».

VI. — Le Gouvernement aura soin de conformer — dans le plus bref délai — les dispositions légales en vigueur au présent *modus vivendi* (1).

Pour se faire une idée des remaniements que devront subir les circonscriptions ecclésiastiques en Tchécoslovaquie, il suffit de comparer la carte d'Autriche-Hongrie dans l'*Atlas hierarchicus* du P. Streit, s. v. d. (Paderborn, 1913) avec une bonne carte politique de l'Europe centrale actuelle. Déjà avant la guerre, les diocèses autrichiens et allemands empiétaient sur la frontière de Silésie. De Prague et d'Olmütz dépendaient des paroisses allemandes; Breslau exerçait sa juridiction sur une bande de territoire autrichien. Aujourd'hui la frontière de la Tchécoslovaquie coupe en deux plusieurs anciens diocèses autrichiens et hongrois ou même les enveloppe presque entièrement : c'est le cas notamment pour des évêchés suffragants de Gran et d'Erlan, etc.

On remarquera aussi le principe des nationalités rigoureusement appliqué aux supérieurs locaux et provinciaux des communautés religieuses établies en territoire tchécoslovaque. Quand on connaît la mésintelligence, les rivalités et les antipathies existant entre les races qu'englobait l'ancien empire austro-hongrois, on se rend compte que l'exigence gouvernementale, si opposée aux principes chrétiens, est peut-être le seul moyen d'avoir une paix relative, même parmi ceux chez qui l'amour du Christ n'abolit pas les réactions psychologiques nées de tant de conflits d'intérêts.

(1) Ce *Modus vivendi* est entré en vigueur le 2 février 1928.

S. CONGRÉGATION DES SACREMENTS

Confession et communion en dehors du lieu saint.

MONTIS REGALIS IN PEDEMONTE UTRUM PERAGI SACRAMENTALIS CONFESSIO POSSIT ET S. COMMUNIO SUSCIPI A FIDELIBUS, QUOTIES EUCHARISTIA INFIRMIS ADMINISTRETUR. (Rép. du 5 janv. 1928. — *A. A. S.*, XX, 1928, 79.)

Ab Episcopo Montis Regalis in Pedemonte, fuerunt huic Sacrae Congregationi proposita pro eorum solutione sequentia dubia : « I. An fideles in montanis pagis habitantes, quoties ad infirmos Sacra Eucharistia deferatur, possint Sacra Synaxi refici in loco sacro, vel etiam, cum agatur de re tam sacra, in loco decenti et honesto qui in itinere exstet, non valentes ea die ecclesiam petere?

« II. Num S. Communio et Confessionis Sacramentum administrari possint iis, qui in domo infirmi versantur?

« III. An administrari debeant in enunciatis circumstantiis iis qui aetate sunt provecti vel morbo laborant? »

Emi ac Rmi Patres Sacrae Congregationis de Disciplina Sacramentorum, exquisito duorum Consultorum voto, in plenariis comitiis diei 22 Iulii 1927, re mature perpensa, respondendum censuerunt :

Ad I^um^ : « *Affirmative*, ad normam can. 869, iuncto canone 822 § 4, seu dummodo Ordinarius loci id concedat ad normam cit. praescriptionis, scilicet pro singulis casibus et per modum actus ».

Ad II^um^ et III^um^ : « Quoad Communionem, provisum in primo; quoad Confessionem, *Affirmative*, servatis servandis ad normam cann. 910 §§ 1, 2, et 909 §§ 1, 2 ».

Facta vero, die 29 Iulii insequenti, de his omnibus relatione Ssmo Dno Nostro Pio Papae XI, Sanctitas Sua resolutionem Emorum Patrum adprobare dignata est.

Datum Romae, ex Secretaria Sacrae Congregationis de Disciplina Sacramentorum, die 5 Ianuarii 1928.

M. CARD. LEGA, Episc. Tusculan., *Praefectus*.

D. Jorio, *Secretarius*.

Avant 1907, il fallait un indult pontifical pour distribuer la communion aux assistants quand on célébrait la messe dans un oratoire privé (1). Le zèle de Pie X p. m. pour la communion fréquente provoqua une mitigation de cette discipline, qui aujourd'hui paraîtrait vraiment sévère (2). On pouvait désormais toujours distribuer la communion à ceux qui assistaient à la messe dans un oratoire privé. Il reste que, d'après le c. 869, on ne peut distribuer la sainte communion que là où l'on peut célébrer la messe. Exception est faite évidemment pour les malades (c. 847, ss.). Quand on porte la communion aux malades, d'autres fidèles ne pourraient-ils profiter de l'occasion pour recevoir également le sacrement d'Eucharistie? S'ils peuvent se rendre à l'église ou dans un oratoire où l'on garde la Sainte Eucharistie, il est manifeste qu'ils doivent s'imposer ce dérangement. Mais supposons que les infirmités de l'âge ou des occupations astreignantes, jointes à la distance où se trouve l'oratoire le plus proche, soient un grave obstacle à ce qu'ils puissent aller communier là où l'on peut célébrer la messe? On pose parfois la question pour la personne qui remplit le rôle d'infirmière auprès d'un malade, pour une mère qui doit veiller sur des enfants en bas-âge. La réponse donnée à l'évêque de Mondovi donne directement et indirectement une solution de ces cas.

Elle maintient la règle de la distribution de la Sainte Communion dans les endroits où l'on peut célébrer la messe. Par conséquent, il ne serait pas licite de la donner, dans la maison d'un malade, à son infirmière ou à d'autres personnes, même légitimement empêchées de se rendre à l'église. Cette réponse vaut aussi pour le cas où l'obstacle durerait assez longtemps et priverait ainsi des fidèles, d'ailleurs pieux et méritants, de la réception fréquente du sacrement d'Eucharistie.

On attire ensuite l'attention sur le pouvoir accordé aux Ordinaires par le c. 822, § 4. « Loci Ordinarius... licentiam celebrandi extra ecclesiam et oratorium super petram sacram

(1) *S. R. C.*, 10 febr. 1906 dans *Ephem. lit.*, 1907, 193. — (2) *S. R. C.*, 8 mai 1907. *Decr. auth.*, n. 4201.

et decenti loco, numquam autem in cubiculo, concedere potest tantum iusta ac rationabili de causa, in aliquo extraordinario casu et per modum actus ». Sous cette forme, ce pouvoir remonte au 23 décembre 1912, date à laquelle il fut reconnu par la S. Congrégation des Sacrements (1). En appliquant la règle de droit : « Plus semper continet in se quod est minus » (R. I. 35 in VI°), un Ordinaire peut autoriser à donner la communion là où il pourrait permettre de célébrer le S. Sacrifice et dans les mêmes limites. Or il le peut : « in casu extraordinario et per modum actus ». Un cas est *extraordinaire* quand il sort des conditions ordinaires, quand la difficulté ne tient pas à la nature même des choses. Être empêché de se rendre à l'église parce qu'on est très âgé n'est pas extraordinaire, mais ne pouvoir s'y rendre parce que celle-ci est très éloignée, parce qu'on doit rester sans cesse au chevet d'une personne gravement malade sont des cas extraordinaires. Le motif ne doit pas nécessairement être un empêchement matériel. Qu'un mari, après l'omission prolongée de ses devoirs religieux, y soit plus facilement ramené s'il peut communier pour la première fois près de sa femme gravement malade, semblera à plusieurs un « cas extraordinaire ». On pourrait en concevoir ou en rencontrer d'autres encore.

L'Ordinaire, même alors, ne peut donner une autorisation générale. Toutefois l'autorisation restera « per modum actus », même si elle permet deux ou trois fois la communion à domicile pendant la durée des circonstances spéciales.

Dans les *Adnotationes* ajoutées par le Secrétaire à la réponse, on fait remarquer que le pouvoir de l'Ordinaire étant attaché à son office est un « pouvoir ordinaire ». Dès lors il peut être délégué, même d'une manière habituelle, par exemple aux curés (cc. 197, § 1 et 199, § 1). Cependant la nature des limites fixées à son usage suppose chez le délégué des qualités particulières. Il ne conviendrait donc pas que l'Ordinaire le déléguât sans avoir les garanties d'un usage sage et modéré, dans les limites du droit.

(1) *A. A. S.*, IV, 1912, 725.

Il faut bien noter aussi que la communion ne pourrait pas être distribuée dans la chambre à coucher (*in cubiculo*) du malade, mais par exemple dans une chambre voisine, convenablement disposée ou ornée pour cette circonstance. Il nous semble toutefois qu'on ne peut interpréter aussi sévèrement cette condition quand il ne s'agit que de donner la communion, surtout à une seule personne, que s'il s'agissait de la célébration du S. Sacrifice. Tout autre serait le cas où plusieurs personnes, surtout étrangères à la maison, viendraient y recevoir la communion dans les circonstances mentionnées plus haut.

La réponse donnée aux nn. II et III se passent de commentaire. Les can. 909 et 910 sur le lieu où l'on peut entendre les confessions des femmes sont assez clairs.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Messe pro populo (*S. C. C.*, Rép. 12 nov. 1927. — *A. A. S.*, XX, 1928, 84 s.).

Le prêtre qui est curé titulaire d'une paroisse et administrateur d'une ou plusieurs autres ne doit célébrer qu'une messe pro populo les dimanches et jours de fêtes même supprimées (can. 466, § 2). Parmi celles-ci se trouve la fête du Patron proprement dit du pays, du diocèse et de celui de la cité ou de la bourgade ou du lieu (*S. C. C.*, rép. du 28 déc. 1919). Mais tandis que, les autres jours où l'application de la messe *pro populo* est prescrite, le motif existe le même jour pour les différentes paroisses, il n'en va évidemment pas de même pour la fête du Patron. Aussi pouvait-on se demander si et comment le curé pouvait se contenter, à l'occasion de cette fête, d'appliquer une seule messe pour les différentes paroisses confiées à ses soins.

Pour répondre à une consultation de l'évêque de Blois, la S. C. a rédigé et résolu le doute suivant : « Utrum parochus qui, praeter propriam paroeciam, alteram aut plures alias in administrationem habeat, teneatur missam applicare pro populo tantum die festo suae paroeciae, an etiam in festis patronorum

alterius vel ceterarum? » La réponse est: « *Negative* ad primam partem; *affirmative* ad alteram ».

Le motif de la réponse est que l'obligation de célébrer *pro populo* n'est pas seulement réelle, personnelle et locale, mais encore attachée à des jours déterminés. En d'autres termes, la messe *pro populo* doit être célébrée *tel jour* (par exemple le dimanche) et non un jour au choix du bénéficier. Le Code a maintenu ce *mode* de l'obligation. Dès lors, bien qu'un curé chargé de plusieurs paroisses puisse ne célébrer qu'une messe *pro populo* le jour du patron du diocèse ou si les différentes paroisses ont le même patron ou si les différents patrons ont leur fête assignée au même jour, il doit nécessairement célébrer une messe pour chaque paroisse si la fête des différents Patrons tombe à des jours différents.

Dans les *Animadversiones* on rappelle que *Titulaire* de l'église et *Patron du lieu* ne sont pas identiques; celui-ci est le *protecteur spécial* choisi pour la paroisse, le diocèse, le royaume, conformément au décret d'Urbain VIII du 23 mars 1630.

Si quelque prêtre était tenté de trouver la charge trop lourde, il pourrait s'encourager à la pensée qu'avant le Code il fallait célébrer autant de messes *pro populo* qu'on avait de paroisses à gouverner, chaque fois que cette messe était prescrite.

J. Creusen, s. i.

Bibliographie

ÉCRITURE SAINTE

Ancien Testament.

A. Schulz. **Das Buch der Richter und das Buch Ruth übersetzt und erklärt.** Die heilige Schrift des alten Testamentes herausgegeben von F. Feldmann und H. Herkenne, II Band, 4-5 Abteilung. Bonn, Hanstein, 1926, (17×25 cm.), XII-130 p. Prix : 4 Mk 20.

S. Landersdorfer, o. s. b. **Die Bücher der Könige, übersetzt und erklärt.** Die heilige Schrift des alten Testamentes herausg. von F. Feldmann und H. Herkenne, III Band, 2 Abteilung. Bonn, Hanstein, 1927, (17 × 25 cm.), x-252 p. Prix : 7 Mk 50.

Nous avons signalé, décrit et vivement recommandé, dans la *N. R. Th.*, 1926, p. 690-697, le nouveau commentaire de l'Ancien Testament, publié à Bonn par des exégètes catholiques allemands depuis 1923. Le 7e fascicule paru est le commentaire des livres des Juges et de Ruth par M. A. Schulz, professeur à l'Université de Breslau ; il rendra service non seulement aux prêtres et aux étudiants auxquels il est principalement destiné, mais aussi aux professeurs d'exégèse. La traduction du texte hébreu est fidèle en même temps que nerveuse et expressive ; la version de R. Kittel, dans la collection protestante rivale, est notablement plus lourde et plus diffuse. Les notes sont concises, en général solides et substantielles, parfois laissant apparaître ce quelque chose de primesautier et légèrement arbitraire qu'on retrouve par intervalles chez M. Schulz, en matière de critique littéraire ou de critique textuelle. Très personnelles — et du reste fort conservatrices pour le résultat — sont les conclusions adoptées quant à la composition et à la date du livre des Juges ; elles diffèrent sensiblement de celles du P. Lagrange (1903) et de M. Desnoyers (1922) (lequel n'est pas cité dans la bibliographie). Le P. Lagrange croyait le livre des Juges, sous sa forme définitive, composé après 621, mais sur la base de documents anciens, peut-être contemporains de David. M. Desnoyers, jugeant également les sources du livre très anciennes, plaçait la rédaction actuelle au temps d'Ézéchias (720-692). M. Schulz se prononce pour l'unité fondamentale du livre des Juges, contre toute hypothèse de juxtaposition ou compilation de sources ; l'ouvrage a été conçu et rédigé au début du règne de David ; toutefois, au cours des siècles suivants, il a subi certains remaniements, additions ou développements. — Au livre des Juges doit être rattaché le livre de Ruth, écrit à la même époque ; on sait que, pour des motifs linguistiques, le P. Jouon, professeur à l'Institut biblique de Rome, regarde le livre de Ruth comme composé après l'exil de Babylone ; ces arguments ne semblent pas décisifs à M. Schulz qui maintient l'époque davidique. Ces diverses conclusions de M. Schulz seront assez discutées dans les milieux exégétiques ; mais personne ne contestera la solidité de son étude.

Le R. P. Landersdorfer, o. s. b., est bien connu des exégètes, spécialement pour ses travaux sur l'assyrien et le sumérien ; quoique élu assez récemment Révérendissime Abbé de Scheyern en Bavière, il a trouvé le temps de publier un excellent commentaire du livre des Rois ; remarquable clarté d'exposition, pondération du jugement critique, solidité et pénétration de l'exégèse, richesse de l'érudition et de la documentation bibliographique, toutes ces qualités font de ce commentaire un des plus achevés de la collec-

tion, en même temps qu'un des mieux adaptés à tous les lecteurs; car le P. Landersdorfer, dépassant les textes morts, réussit à revivre l'époque dont il parle et à la faire revivre, concrète et suggestive, dans son commentaire. L'Introduction, quoique assez brève, est très riche de contenu; les conclusions sont aussi nettes que judicieuses. Le livre des Rois, d'après le P. L., a été composé peu après 562, probablement par quelque disciple de Jérémie; l'auteur a un point de vue très marqué, qui a déterminé le choix et la disposition de ses matériaux: il veut montrer que le sort politique d'Israël a régulièrement été lié à sa fidélité à la Loi; chaque roi est jugé d'après son attitude à l'égard de la Loi et surtout de la loi d'unité du sanctuaire. Le rédacteur du vi[e] siècle a borné son rôle à grouper ses matériaux, à les insérer en un schème bien marqué, entre des formules stéréotypées, à porter à leur sujet des jugements de valeur; par ailleurs son œuvre n'est qu'une compilation de documents divers auxquels souvent renvoi est fait explicitement. Le P. L. fait l'analyse de ces sources et en marque la valeur historique; la chronologie du livre des Rois, sa canonicité, sa place dans le Canon sont les autres questions sommairement mais solidement traitées dans l'Introduction. J. Levie, s. i.

J. E. Mac Fadyen. **The approach to the Old Testament.** London, James Clarke, (13×19 cm.), 252 p. Prix : 6 sh.

Ce livre est à la fois décevant et suggestif. Décevant, parce que l'auteur, professeur d'exégèse à l'*United Free Church College* de Glasgow, ne semble pas posséder de *synthèse* religieuse et théologique très ferme; on ne voit pas bien ce qu'il offre de positif aux âmes qu'il convie à ne pas s'effrayer des négations de la critique contemporaine; partout où le contexte eût demandé un exposé « constructif » de théologie ou de philosophie religieuse, l'auteur devient imprécis et fuyant; la cinquième étude, *The critical reconstruction*, malgré certains passages très justes, est significative à cet égard et ne satisfera guère, pensons-nous, ceux qu'on veut persuader. La même insuffisance philosophique se révèle dans le reste de l'ouvrage: grâce à Dieu, la théorie thomiste de l'inspiration, la plus commune chez nous, catholiques, est autrement souple et nuancée que le système de la *verbal inspiration* de certains théologiens protestants, visé dans la première étude.

D'autre part, l'ouvrage de M. M. F. est très suggestif à cause du rare talent pédagogique de l'auteur; en une langue claire, nette, incisive, par un heureux choix d'exemples, judicieusement groupés, il excelle à mettre pleinement en relief ses conclusions critiques. Les deux études du début, réunissant, la première, diverses espèces de difficultés philologiques et historiques, la seconde, des exemples de difficultés morales que soulève l'Ancien Testament, ont le mérite de poser nettement des données de fait dont doit tenir compte toute théorie de l'inspiration. Là est l'intérêt principal — quelque peu négatif — de ce livre alerte et vivant.

J. Levie, s. i.

Dr A. Schlatter. **Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian.** Dritte neubearbeitete Ausgabe. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung, 1925, (14 × 22 cm.), 464 p. Prix : 9 Mk.

M. Schlatter représente, dans le protestantisme allemand contemporain, une tendance très intéressante pour nous catholiques. Avec une rare activité intellectuelle et une inlassable persévérance, il s'oppose depuis de longues années — il est plus que septuagénaire — à la diffusion du rationalisme dans l'église évangélique d'Outre-Rhin. Écrits apologétiques, homilétiques et scientifiques se sont succédé, nombreux, sous sa plume. Comme historien, M. Schlatter s'est attaché spécialement à l'étude de l'époque de Jésus, du milieu juif du Ier siècle.

Son histoire d'Israël, d'Alexandre le Grand jusqu'à Hadrien, révèle à chaque page la compétence très avertie de l'auteur, spécialement dans les choses rabbiniques et talmudiques. Ce qui frappe le plus, dans ce livre, c'est son caractère vivant et concret; l'auteur ne se borne pas à l'énumération sèche de faits et de dates; il synthétise les événements, les remet dans leur cadre historique, s'efforce d'en dégager les causes et les conséquences dans un récit suivi, pittoresque, logique. Nous eussions désiré, pour notre part, un souci plus vif de l'histoire des idées religieuses; malgré certains chapitres théologiques, dans l'ensemble c'est plutôt la vie extérieure d'Israël qui reste à l'avant-plan du récit. Comme critique catholique, nous nous séparons nettement de l'auteur en divers points, soit théologiques soit historiques, qu'il serait trop long d'énumérer ici; nous croyons aussi que l'objectivité technique de l'historien peut se joindre, plus que ne l'a fait l'auteur, à l'affirmation nette du surnaturel dans l'histoire d'Israël. Tel qu'il est, le livre rendra grand service aux exégètes du Nouveau Testament. J. Levie, s. i.

F. X. Kortleitner, o. praem. **Commentationes biblicae.** I. De religione populari Israelitarum. II. De Iudaeorum in Elephantine-Syene colonia eiusque rationibus cum Vetere Testamento intercedentibus. Oeniponte, Felicianus Rauch, 1927, (15 × 23 cm.), 64 et 62 p. Prix : 1 Mk chacune.

Le P. Kortleitner, O. Praem., édite, sous le nom de « Commentationes biblicae » deux monographies intéressantes sur l'histoire de l'Ancien Testament.

Dans la première, il cherche à préciser ce que fut, en Israël, la *religion populaire*, toujours en lutte avec la pure religion de Jahve, révélée par Dieu. Il en détermine d'abord le concept, non par une étude exclusivement historique, mais plutôt en fonction d'un jugement moral de valeur : « la religion populaire est l'ensemble de ces idées et coutumes ayant rapport à

la foi ou aux mœurs, qui sont réprouvées dans les livres saints de l'Ancien Testament ». Il s'efforce alors de grouper pédagogiquement les divers traits de cette religion populaire, en recherchant dans l'histoire d'Israël les idées ou coutumes qu'on y trouve existantes, mais qui apparaissent réprouvées dans quelque passage de la Bible : divination et magie, pratiques polythéistes, adoration de Jahve sous forme sensible, rites cultuels immoraux, sacrifices humains, etc. Au tableau de la religion populaire ainsi obtenu, il oppose, pour les réfuter, diverses conceptions de critiques modernes. Il termine en étudiant les rapports entre la religion populaire et la religion légitime. Il y a beaucoup de choses utiles dans cette dissertation ; nous eussions préféré, pour notre part, une méthode plus rigoureusement une et fidèle à elle-même ; un certain mélange d'*a priori* et d'*a posteriori*, un peu d' « extrinsécisme » historique laisse par endroits quelque impression d'artificiel. Cette brochure n'en rendra pas moins service aux exégètes ; érudite, riche de contenu, elle est en outre remarquablement claire.

La seconde dissertation sera également très appréciée par eux ; basée sur l'étude des fameux papyrus d'Éléphantine, découverts en 1904, elle a pour but de préciser la situation religieuse et morale de la colonie juive établie au v^e^ siècle en cet endroit. J. Levie, s. i.

W. O. E. Oesterley. **The wisdom of Egypt and the Old Testament, in the Light of the newly discovered « Teaching of Amen-em-Ope ».** London, Society for promoting christian Knowledge, 1927, (19×13 cm.), viii-110 p. Prix : 6 sh.

Nous avons, en novembre 1924 (p. 558-563), signalé aux lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* l'intéressante découverte et la publication récente par Sir Wallis Budge d'un livre égyptien de la Sagesse : « l'enseignement d'Amen-em-Ope » ; ce livre attire surtout l'attention par les similitudes qu'il renferme avec le livre hébreu des *Proverbes*, spécialement avec Prov. xxii 17-xxiv 22. Discutant les principaux de ces parallèles, à la suite de M. Erman, nous croyions pouvoir conclure que la dépendance *directe et immédiate* de l'auteur hébreu par rapport à Amen-em-Ope n'était pas établie ; les rapports entre les deux écrits s'expliqueraient peut-être mieux par leur dépendance commune d'écrits *égyptiens* antérieurs.

Le livre de M. W. Oesterley, paru en 1927, est consacré tout entier à la question du lien entre le livre égyptien et les *Proverbes* hébreux. On trouvera dans ce volume d'abord un exposé très utile des principaux travaux publiés sur ce sujet de 1923 à 1927 et des diverses opinions émises ; ensuite une étude très claire de la doctrine d'Amen-em-Ope,

spécialement de ses idées religieuses ; enfin une analyse détaillée des parallèles entre *Amen-em-Ope* et les *Proverbes* hébreux.

Les conclusions de l'auteur s'opposent assez nettement à la tendance générale de l'opinion depuis 1923 ; d'après lui, c'est l'Egypte qui dépendrait ici d'Israël. Non seulement la pensée égyptienne a subi, d'une façon générale, quelque influence de la profondeur de la pensée religieuse d'Israël — point de vue qui, certes, mérite considération et étude — mais, dans le cas présent, Amen-em-Ope et Prov. XXII 17-XXIV 22 seraient tous deux dépendants d'un écrit *hébreu* antérieur. Les arguments de l'auteur, quelque intéressants qu'ils soient, ne nous ont pas convaincu ; mais nous sommes heureux de constater qu'il ne croit pas, lui non plus, à une influence *immédiate* d'un écrit sur l'autre ; leur accord, si mêlé de différences, s'explique mieux par une dépendance commune d'un troisième écrit.

Quoi qu'il en soit de la thèse principale de l'auteur, son livre a l'avantage de fournir un exposé très complet et bien à jour de la question d'Amen-em-Ope ; il rendra service. J. LEVIE, S. I.

DROIT CANONIQUE

F. CIMETIER. **Pour étudier le Code de droit canonique. — Introduction générale. — Bibliographie. — Réponses et décisions. — Documents complémentaires. — 1917-1927.** Paris, Gabalda, 1927, (12×19 cm.), 246 p. Prix : 12 frs.

Si le Code fournit de la discipline ecclésiastique actuelle une formule claire et complète, il ne peut déjà plus dispenser de recourir aux sources des documents officiels pour connaître les interprétations authentiques et les Instructions données par le Saint-Siège depuis 1917. Grâce au travail de M. Cimetier, on sera sûr de ne laisser échapper aucun de ces compléments indispensables du Code. On trouvera dans cet excellent répertoire une bibliographie critique très suffisante des principaux ouvrages et articles publiés sur la législation nouvelle ou du moins sur la nouvelle codification. Ce petit volume est indispensable aux professeurs ; il rendra de précieux services à tout élève qui voudra étudier d'une manière un peu personnelle le droit canonique. J. CREUSEN, S. I.

A. CANCE. **Le Code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique. Tome premier.** Paris, Gabalda, 1927, (12×19 cm.), VIII-484 p. Prix : 25 frs.

Le sous-titre de cet ouvrage en indique exactement la nature : c'est bien un commentaire, mais succinct, et conçu d'un point de vue pratique. Ce tome I contient, outre une introduction sur la nature, les sources, la

littérature du droit canonique, le commentaire des 486 premiers canons du Code. Après les définitions, et, s'il y a lieu, les notions historiques pour chaque matière, l'auteur donne un exposé bref et complet de la discipline. Les points plus difficiles, les questions controversées, sont également expliqués, commentés, solutionnés brièvement. Il serait difficile, croyons-nous, d'être à la fois aussi sobre, aussi complet, et aussi parfaitement judicieux. La bibliographie, modeste en apparence, est en réalité très riche, complète même pour les publications récentes (à l'exception de certains ouvrages et des périodiques allemands, jugés sans doute moins accessibles en pratique). L'auteur n'a pas jugé opportun (p. 6) de traiter les questions relatives au droit public, omis à bon droit par le Code; il nous paraît qu'un exposé systématique de ces matières si actuelles serait bien à sa place dans un livre destiné à devenir le Vade-mecum d'un grand nombre de prêtres. Les lecteurs de ce tome I seront unanimes, croyons-nous, à désirer voir paraître au plus tôt les volumes suivants d'un ouvrage en tous points excellent.

John Janssens, s. i.

F. M. Cappello, s. i. *Tractatus canonico-moralis de sacramentis iuxta Cod. i. c.* — Vol. II, Pars I. **De Paenitentia.** Taurinorum Augustae, Marietti, 1926, (21 × 13 cm.), XII-896 p. Prix : 32 lires.

Voici un nouveau traité *De Paenitentia*, remarquable par sa valeur scientifique, l'abondance des documents, la discussion des opinions, l'examen des applications pratiques. A ces divers titres, il mérite d'être souvent consulté aussi bien par le prêtre appliqué au ministère que par les professeurs de théologie. Aussi est-ce fort dommage que la librairie italienne maintienne des prix vraiment prohibitifs pour les pays à change déprécié.

Le P. Cappello est bien indulgent pour les pénitents qui accuseraient des fautes commises depuis la dernière confession parmi les péchés de la vie passée, n. 198. Si ces fautes sont graves, le confesseur est *per se* gravement trompé et empêché de remplir son rôle essentiel de juge. Il faut avouer que la plupart des manuels font de cette question un exposé trop confus. — Quoi qu'en pense le savant professeur, l'opinion qui admettait la validité d'une confession faite par une religieuse à un prêtre sans juridiction spéciale et appelé à ce dessein, était solidement probable extrinsèquement et intrinsèquement (n. 445), comme on peut le voir *N. R. Th.*, p. 276, ss. En général l'auteur déclare trop facilement que les opinions d'autres auteurs n'ont aucune probabilité. Mais il nous donne au moins des avis fermes et motivés et non des séries de *videtur*. Ses commentaires sur l'erreur commune, la réserve des péchés, l'absolution du complice, etc., sont particulièrement intéressants.

J. Creusen, s. i.

T. Schaefer, O. M. Cap. **De religiosis ad normam Codicis iuris canonici.** Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium. Münster, Aschendorff, 1927, (15×22 cm.), xx-728 p. Prix : 14 Mk.

Dans ce nouveau commentaire, l'on est dès l'abord frappé par l'abondance de la documentation. Tous les décrets afférents ainsi que les réponses, soit de la Commission d'interprétation, soit de la S. Congr. des Religieux sont cités in extenso. L'auteur a bien dépouillé les différentes Revues et donne un aperçu exact et complet des controverses et des solutions des meilleurs canonistes. Généralement il indique son opinion, qu'on trouvera toujours modérée. Tous les livres cités dans la bibliographie, très complète, ne semblent pas avoir été utilisés. L'information d'ailleurs du P. Schäfer reste très étendue et ne souffre d'aucun exclusivisme. Ce traité sera un excellent instrument d'étude et de travail pour les clercs pendant et après la théologie. J. Creusen, s. i.

J. Pejska, c. ss. r. **Jus canonicum religiosorum.** 3e édit. Fribourg, Herder, (14×22 cm.), xvi-566 p. Prix : 8,50 Mk.

Il serait difficile de donner un exposé plus complet de la législation ecclésiastique concernant les religieux. L'auteur va même jusqu'à reprendre un certain nombre de canons qui s'appliquent à tous les prêtres pour en faire l'application aux religieux, par exemple sur l'assistance à un mariage à défaut du prêtre compétent, p. 311, ss. L'exposé est clair et bien appuyé sur tous les documents officiels. Sans les défauts qui restent à signaler, ce livre fournirait un excellent manuel classique.

Il paraît regrettable que le P. Pejska se soit écarté de l'ordre du Code beaucoup plus que ne l'exige la systématisation de la matière. Si une bonne bibliographie est mise en tête de l'ouvrage, on a l'impression que seuls deux ou trois ouvrages et deux revues sont toujours cités, à fort peu d'exceptions près. Aussi l'auteur semble-t-il ignorer ou négliger totalement des opinions opposées aux siennes et qui auraient leur place dans un ouvrage comme le sien. Pourquoi le c. 505 ne parlerait-il que des constitutions approuvées à Rome? La suppression de la communication des privilèges a contre elle des arguments et des autorités dont il est fait p. 31 trop bon marché. Il est certainement inexact que le privilège de la profession *in articulo mortis* soit étendu aux postulants et l'on a changé le titre ambigu de la déclaration (p. 102). Plusieurs fois on affirme sans preuve le maintien de décisions du Saint-Siège antérieures au Code, par exemple les instructions [déclarations?] sur la nécessité d'un cours régulier d'enseignement primaire et secondaire (p. 164). Il faudra bien corriger l'opinion qui faisait de l'*adeat* dans le c. 522 une question de validité p. 300. Nous pourrions allonger cette liste, qu'une utilisation plus attentive des *probati auctores*

aurait réduite à peu de chose. Souhaitons que le P. Pejska, en complétant un peu l'information du lecteur, fasse de son livre un manuel parfait

J. Creusen, s. i.

P Schmitz, s. v. d. **Das kirchliche Laienrecht nach dem Codex Iuris Canonici.** Münsterische Beiträge zur Theologie. Heft 12, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1927, (16×24 cm.), viii-64 p. Prix : 2,70 Mk.

A considérer seulement la place occupée dans le Code par la 3e partie du livre II, *De laïcis*, can. 684-725, on pourrait croire que les laïcs n'ont dans l'Église qu'un rôle très effacé et un tout petit nombre de droits. En dépistant et en groupant toutes les dispositions juridiques qui les concernent, le P. Schmitz, s. v. d., a écrit une brochure très intéressante, qui prouvera aux laïcs la sollicitude dont ils sont l'objet de la part de la hiérarchie et les relations fréquentes et intimes qu'ils ont avec elle. Entraîné peut-être par la beauté de la thèse, l'auteur exagère parfois. Le secret de la confession n'a pas pour bénéficiaires les laïcs à un titre spécial, puisque tous les clercs doivent se confesser (p. 34). Où l'auteur a-t-il vu qu'il fallait avoir 21 ans pour faire des vœux? Pas dans le can. 1307, § 2, en tout cas. Et le can. 1544 ne souffle mot de l'âge auquel on peut faire une fondation (p. 21). Mais ce sont là des détails qui n'enlèvent presque rien aux mérites de cette brochure.

J. Creusen, s. i.

G. Vromant, c. i. m., de Scheut. **De bonis Ecclesiae temporalibus ad usum praesertim Missionariorum et Religiosorum.** Museum Lessianum. Section théologique N° 19. Éditions du Museum Lessianum, 1927, (15×23 cm.), xiv-396 p. Prix 35 fr.

Le P. Vromant a bien atteint son but : grouper et ordonner les prescriptions canoniques éparses dans le Code au sujet des biens ecclésiastiques et en donner un commentaire pratique, utile surtout aux religieux et aux missionnaires. Evidemment l'auteur n'a pas voulu faire une synthèse scientifique, mais fournir sur cette matière un répertoire bien systématisé et un excellent manuel. Cela explique la disposition très didactique du texte. Avec une modestie un peu excessive, le P. Vromant appuie de quelque autorité chacune de ses assertions. Un coup d'œil sur les notes montrera que, si tel ouvrage est trop souvent cité, ce n'est pas au détriment de l'information suffisamment étendue. Auprès des missionnaires surtout ce livre est assuré d'un succès très mérité.

J. Creusen, s. i.

W. J. Doheny, c. i. c. **Church Property : Modes of acquisition,** Washington, Catholic University, 1926, (15×23 cm.), x-118 pages.

Les dissertations annuellement éditées à l'Université catholique de Washington, quoique de valeur inégale, prouvent l'importance que les Ordinaires et les Supérieurs religieux aux États-Unis attachent à l'étude du droit canonique.

La dissertation éditée par W. J. Doheny, outre un aperçu historique préliminaire sur le droit de l'Église pour acquérir des biens temporels, présente un commentaire succinct et sommaire des canons 1495-1517. Quoique l'ouvrage ne doive peut-être pas donner pleine satisfaction aux administrateurs des biens ecclésiastiques qui voudraient le consulter, il offre pourtant l'avantage d'une étude comparée du droit ecclésiastique moderne et ancien avec le droit civil Romain et celui des États-Unis.

La clause du canon 1515, § 3, ne s'applique pas indistinctement à toutes les volontés pieuses, comme l'auteur l'affirme à la p. 99, mais à celles seulement contenues dans les actes de dernière volonté. La présente dissertation, vu surtout les notions historiques les plus utiles et les références multiples qu'elle contient, rendra des services réels à ceux qui s'appliquent à l'étude des lois de l'Église sur les biens ecclésiastiques.

G. Vromant, c. i. c. m. (Scheut).

X. Wernz, s. i. **Ius Canonicum. Tomus VI. De processibus Pars I.** Opera Petri Vidal S. I. Romae, Apud Aedes universitatis Gregorianae, 1927, (16×24 cm.), xiv-608 p.

Les lois sur la procédure constituent, en droit ecclésiastique comme en droit civil, une des parties les plus compliquées de la législation. Pour en donner le commentaire, le R. P. Vidal a dû, plus souvent qu'en d'autres matières, s'écarter de l'ordre suivi par son prédécesseur ou compléter son œuvre. Mais, aux qualités méthodiques du R. P. Wernz, il ajoute sa connaissance plus étendue et plus systématique du droit romain et des civilistes modernes. Peu utile aux prêtres dans le ministère, cet ouvrage est indispensable dans les curies diocésaines et dans les curies provinciales ou généralices des Ordres religieux. Espérons que le savant professeur de la Grégorienne trouvera les loisirs nécessaires pour achever bientôt ce traité *de Processibus*, dont il nous donne ici seulement la première partie, c'est-à-dire les règles communes à tous les procès. J. Creusen, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Paul Féron-Vrau. *Petit Traité des Indulgences.* Paris, Bonne Presse, (16×24 cm.), 146 p. Prix : 5 fr.

Dans son avant-propos, l'auteur, avec l'éloquence persuasive de la foi, développe les multiples raisons qui doivent nous engager à gagner le plus d'indulgences possible : nos progrès dans la vertu, notre intérêt propre dans l'ordre spirituel, nos devoirs de charité envers les âmes du purgatoire, plus nombreuses sans doute après la grande hécatombe de 1914-1918

et lésées dans leurs droits par la suppression impie des fondations de messe et des obits. Rien de plus précieux pour le chrétien fervent, conclut-il, que la connaissance des indulgences. Pour la lui procurer, il a écrit ce petit traité qui veut avant tout être pratique. On y trouve, après des notions générales sur les indulgences, l'indication de « celles dont le gain est offert à tous » ; pour finir, l'auteur traite des archiconfréries et des associations. Le fait est profondément édifiant de voir un laïc écrire sur les indulgences, mais le nom de l'auteur explique que le fait ne nous cause aucune surprise.

F. JANSEN, S. I.

Mgr Élie MÉRIC. *L'imagination et les prodiges*. Nouvelle édition. Paris, Téqui, 1927, (12×19 cm.), T. I, XXXI-311 p., T. II, 329 p. Chaque vol. 20 fr.

Réédition du dernier ouvrage (1905) de Mgr Méric, assez diversement jugé par la presse, lors de sa publication. Tandis que certains critiques jugeaient que, dans l'étude des faits psychiques anormaux, l'auteur laissait à la nature « tout ce qu'il est possible de lui laisser, peut-être plus que le possible », d'autres au contraire lui reprochaient, non seulement de manquer de rigueur dans l'emploi de ses sources, mais de ne pas s'en tenir au principe de la cause *minima*, là où l'intervention d'un agent préternaturel semblait hors de proportion avec l'événement. Ils dénonçaient comme vaine la prétention de fonder sur l'étude de ces faits une apologétique de quelque portée.

L'ouvrage, évidemment, a gardé les qualités et les défauts qu'il avait en 1905. Parmi les premières, signalons la facilité et l'agrément avec lesquels il se lit. F. J.

Nous!... Laissons-le régner... Il nous sauvera, par l'auteur de « *Lui!* »... « *Qu'Il règne. — Qu'Il nous sauve...* » Bruges, Desclée-De Brouwer et Cie, 1927, (12×19 cm.), 300 p.

En de nombreux chapitres courts, saisissants et clairs, mais sans ordre bien apparent, parfois sous forme de dialogue et toujours dans un style simple, alerte et vif, l'auteur nous présente une doctrine sérieuse et bienfaisante. Il veut « faire voir et faire comprendre ce que chacun porte en soi, rencontre autour de soi; toutes ces choses vécues quotidiennement et que l'on ne songe pas à regarder dans la lumière de Dieu ». Au contact de ce livre, l'âme s'ouvre au Christ qui ne s'impose pas à elle de force, mais qu'elle doit *laisser régner*. Avec le Christ comme guide, modèle et appui, elle réussit à mener une vie dont la beauté surnaturelle lui est apparue. Ainsi le Christ *nous sauvera;* le *laisser régner*, c'est être infailliblement mené à lui. Bien plus, sa grâce, envahissant totalement nos âmes chrétiennes, débordera sur ceux qui nous entourent. Nous deviendrons des canaux de grâce. Ainsi le Christ nous *sauvera tous*. P. D. B.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

La définition du sacrement dans saint Thomas

Saint Thomas traite de la définition essentielle du Sacrement dans deux de ses écrits : dans le *Commentaire des Sentences* (in IV. dist. 1, q. 1, a. 1) : « Utrum definitio Sacramenti convenienter a Magistro assignetur », et dans la *Somme Théologique* (III, q. 60, aa. 1, 2) : « Utrum Sacramentum sit in genere signi » ; « utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum » (1).

On a prétendu que le Docteur angélique dans la Somme est revenu sur sa définition du Commentaire, et en a supprimé l'idée de causalité (2). Nous croyons pouvoir montrer que cette vue est pour le moins très douteuse. C'est la raison d'être des lignes qui suivent.

1° Dans le Commentaire des Sentences (l. c.), saint Thomas suit pas à pas le Maître. Celui-ci va progressivement de la définition générique et inadéquate à la définition spécifique et adéquate (3) : « Sacramentum est sacrae rei signum...

(1) On voit que saint Thomas traite beaucoup plus formellement de la définition dans le commentaire que dans la Somme. Les deux articles de la q. 60 de la Somme se tiennent intimement. L'article 2 précise l'article 1. — (2) Cf. p. e. CAVALLERA, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements*, *Bulletin de Litt. Eccl.*, 1914, p. 361. — BILLUART, *Cursus Theologiae*, diss. 1, art. 1, obi. 1 : « Hic autem (dans la Somme) aliter locutus est (S. Thomas) ». — SALMANTICENSES, tome 17, disp. 1, dub. 1, § 14, n. 17 : « Praedictam sententiam (celle du Commentaire) revocavit sanctus Thomas ». — BELLARMINUS, *de Sacramentis in genere*, l. 1, CXII : « is enim (sanctus Thomas) satis aperte sententiam mutavit ». — TOLETUS, *in Summam sancti Thomae*, *De Sacr.*, q. LX, a. 1, qu. unica : « Sententia eiusdem sancti Thomae qui videtur mutare sententiam ». De même d'autres thomistes. — (3) Pour éviter toute confusion, nous faisons remarquer que nous entendons, par définition spécifique, la définition essentielle et complète qui spécifiquement distingue un sacrement de ce qui ne l'est pas. — On pourrait comprendre par définition spécifique celle qui s'applique aux

item sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma (définition inadéquate)... Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita est signum gratiae Dei et invisibilis gratiae forma ut ipsius imaginem gerat et causa existat (définition adéquate). »

Le Docteur angélique, dans l'art. 1, consacre à la définition inadéquate les « quaestiunculae » 1 et 2, — il étudie la définition adéquate dans les « quaestiunculae » qui suivent (3, 4, 5), sous la formule adoptée par le Lombard et sous deux autres formules (d'Isidore de Séville, et d'Hugues de Saint-Victor) qu'il tient comme équivalentes à celle du maître.

Un coup d'œil sur l'ensemble des développements convainc sans peine que la plus large part en est consacrée à la définition inadéquate.

C'est la « ratio signi » qui est manifestement à l'avant-plan. Lorsque saint Thomas en arrive à la définition adéquate, il ne fait guère beaucoup plus que mentionner la « ratio causae ». Cette préférence s'explique. Il ne veut pas exclure de son étude les sacrements de l'Ancienne Loi; or, il se fait qu'ils n'ont de commun avec ceux de la Nouvelle Loi que ce caractère de « signum rei sacrae » ; « non poterit alia communis definitio assignari ». De plus, il traitera spécialement de la « ratio causae » à l'art. 4 de la même question.

Il ne sera pas inutile pour l'intelligence de ce qui va suivre de résumer le raisonnement à l'aide duquel saint Thomas établit sa définition inadéquate. Le raisonnement est basé d'une part sur la valeur étymologique du terme et d'autre part sur la condition de l'homme, être rationnel, et sur son mode de connaissance.

sacrements de la Nouvelle Loi ou celle qui s'applique à ceux de l'Ancienne Loi. Nous verrons au cours de cette étude que saint Thomas n'admet pas ce sens; la chose est claire dans le Commentaire, et rien n'autorise à penser qu'il n'est pas de cet avis dans la Somme.

Voici le texte : « Sacramentum secundum proprietatem vocabuli videtur importare sanctitatem active, ut dicatur sacramentum quo aliquid sacratur... sed quia actiones activorum dicuntur esse proportionatae conditionibus passivorum, ideo, in sanctificatione qua homo sanctificatur, debet esse talis sanctificandi modus qui homini competat secundum quod rationalis est... ; in quantum autem rationalis est, habet cognitionem a sensibilibus ortam, unde oportet quod sanctificetur hoc modo quod sanctificatio sua sibi innotescat per similitudines sensibilium rerum. » Ce qui revient à ceci : Le mot sacramentum — comme d'ailleurs tous les mots de formation analogue — provient d'une racine verbale qui marque une activité et, dans l'espèce, une activité sanctificatrice. Cette activité sanctificatrice s'exerce sur l'homme qui en est le sujet passif. Or, l'homme est un être intelligent, qui, de plus, acquiert ses connaissances par la voie des sens. Il convient donc que l'action qui le sanctifie lui soit manifestée par un signe sensible.

Suit un passage où saint Thomas rattache au raisonnement qu'il vient de faire une triple acception du mot sacramentum.

Dans le raisonnement, en effet, deux idées dominent : l'idée de sanctification active et l'idée de signe. On peut donc distinguer : 1. le sacrement sanctificateur et non signe (par exemple le Christ et sa passion) ; — 2. le sacrement sanctificateur et signe (les sacrements de la Nouvelle Loi) ; — 3. le sacrement non sanctificateur mais signe (les sacrements de l'Ancienne Loi (1).

Le sacrement, dans la première acception, fait l'objet du 3e livre des Sentences. Saint Thomas l'écarte de sa présente étude, qui se bornera aux deux dernières acceptions.

(1) Sacramentum... res qua fit consecratio... sic passio Christi — sacramentum quia consecrat et sanctitatem signat... sic N. L. sacramenta — sacramentum includens tantum significationem... sic sacramenta V. L. (ibid. Respondeo...)

Et ici se place le texte mentionné plus haut : le sacrement pris dans le second sens, et celui pris dans le troisième sens, n'ont d'autre « ratio communis » que : « signum rei sacrae ».

Ces derniers mots apportent une confirmation heureuse du fait que saint Thomas regarde la définition « signum rei sacrae » comme l'inadéquate. Sinon il n'aurait pas le droit de dire ce qu'il dit un peu plus loin : « Sacramentum non dividitur per sacramenta veteris et novae legis sicut genus per species, sed sicut analogum in suas partes. Sacramentum simpliciter est quod causat sanctitatem, quod autem signat tantum non est nisi sacramentum secundum quid ».

Sa définition une fois justifiée, saint Thomas entreprend de la préciser. L'expression « rei sacrae » est susceptible de plus d'une interprétation; elle demande un éclaircissement. Il nous est fourni dans les réponses ad 2^{um} et ad 3^{um} (art. 1) : il s'agit d'une « res sacra » qui n'est pas seulement sainte en elle-même (comme, par exemple, un quelconque des attributs divins), mais qui est destinée à sanctifier l'homme et le sanctifie actuellement, « signum rei sacrae ut est sacrans », « in quantum est sacrans actu ».

Bref, la définition inadéquate du sacrement d'après saint Thomas est : « Signum rei sacrae in quantum est sacrans hominem ». Les théologiens disent encore « signum gratiae internae » (1).

Pour ce qui est de la définition adéquate d'après saint

(1) Avec cette différence toutefois que la formule de saint Thomas comporte plus. Les thomistes ne se sont pas trompés en l'interprétant « gratia sanctificans praesens sc. in ipso usu sacramenti collata ». Cette expression « in ipso usu collata » n'implique pas nécessairement la causalité du sacrement comme élément de la définition essentielle — ce qu'ils refusent d'admettre. Le mot « collata » fait abstraction de tout mode de causalité « sive producatur medio sacramento tanquam instrumento virtutis divinae, ut in nostris sacramentis accidit, sive producatur a solo Deo ad praesentiam sacramenti, ut contingebat in antiquis » (Cf. *Salm.* l. c., n. 41.) La

Thomas, nous la connaissons. C'est celle du maître. On peut la formuler « signum et causa gratiae internae ».

2° Mais passons au texte de la Somme Théologique (III, q. 60, aa. 1, 2). A l'art. 2, in corpore, nous trouvons la définition déjà signalée « signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines ».

Le « signum rei sacrae » est établi dans l'art. 1, bien que d'une façon différente de celle du Commentaire; et, comme là-bas, saint Thomas précise la « res sacra » dans l'art. 2.

On a déjà constaté et on constatera encore que, dans cette définition, il n'est pas fait mention de causalité (de la part du sacrement, bien entendu). Car, on vient de le voir — et il n'y a pas à en douter — l'expression réduplicative « in quantum... » doit être rapportée à « rei sacrae » et non pas à « signum ». D'ailleurs le contexte de l'art. 2 (ad 1um et 2um) l'indique d'une façon suffisamment claire (1).

C'est la « res » qui sanctifie, et non le « signum ».

Or, c'est précisément la suppression de l'idée de causalité qu'on regarde comme la modification importante, introduite par saint Thomas dans la définition essentielle du sacrement telle qu'on la trouve dans le Commentaire des Sentences (définition adéquate).

Mais qui ne voit combien cette assertion est peu fondée? Car il s'agit de savoir si, dans la Somme, saint Thomas n'adopte pas le même procédé que dans le Commentaire, s'il ne se borne pas, dans la q. 60, aa. 1 et 2, à envisager la définition inadéquate du sacrement, et cela pour un motif apparemment analogue, à savoir, une considération plus spéciale et plus étendue à consacrer à la « ratio causae » dans

définition essentielle du sacrement devient ainsi univoque pour les sacrements des deux Lois.

(1) Cf. Suarez, *De Sacramentis in genere*, Comment. in q. 60, a. 3. — Cavallera, l. c., p. 376.

la q. 62 : « Utrum sacramenta sint causa gratiae ».

Nous nous croyons parfaitement autorisé à le croire.

En effet, sans compter qu'à cet égard le titre même de l'art. 1 est très suggestif : « Utrum sacramentum sit in *genere* signi », on y rencontre, ainsi que dans l'art. 2, des propositions restrictives et précisives qui ne sont pas sans portée : « specialiter autem nunc loquimur de sacramentis secundum quod important habitudinem signi », « secundum quod nunc de sacramentis loquimur », « secundum quod nunc loquimur de sacramentis. » (1)

Et effectivement voici qu'à la q. 62. a. 1, ad 1^{um} apparaît la définition complétée (adéquate) : « Ex quo patet quod habent perfecte rationem sacramenti in quantum ordinantur ad aliquid sacrum non solum per modum signi, sed etiam per modum causae ». — Cette « perfecta ratio sacramenti », qu'est-ce autre chose sinon la définition essentielle et adéquate du sacrement?

Mais les partisans de la modification attirent notre attention sur deux passages qui leur paraissent décisifs.

Les voici : 1° « Ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem ». (q. 60, a. 1, ad 1^{um})

2° « Proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacrae in quantum est sanctificans homines. » (q. 60, a. 2, c.)

Quant au premier passage, disent-ils, saint Thomas ne saurait être plus explicite et plus formel. Et puis, le fait que dans le Commentaire il affirme le contraire, confirme sérieusement l'hypothèse d'un changement (2).

(1) Ces expressions, comme le Commentaire, *l. c.* « respondeo », le montre clairement, excluent l'acception du sacrement sanctificateur non-signe. A cet endroit du Commentaire, saint Thomas prévient qu'il s'en tiendra aux deux autres acceptions, en ce qu'elles ont de commun : sacrement signe. « Relicto ergo primo modo dicendi sacramentum quia... modo dictis (2^{e} et 3^{e} acception) non poterit alia communis definitio assignari nisi ut dicatur : sacramentum est sacrae rei signum ». — (2) « Sacramentum secun-

A première vue, rien de plus vraisemblable. Mais regardons-y de plus près.

D'abord, il n'y a là aucune contradiction. Autre chose est de dire que le mot sacramentum « vi vocis » implique l'idée d'activité, autre chose que le mot importe l'idée d'une activité qui serait le fait du sacrement (causalité sacramentelle). Saint Thomas peut donc, sans se contredire le moins du monde, affirmer que le mot « sacramentum » suppose toujours une action sanctifiante, et nier que le mot suppose toujours une action de la part du sacrement lui-même.

Ensuite, quelle est la portée réelle de cette assertion que saint Thomas défend contre l' « obiectio prima » ? Que signifie exactement la fameuse proposition « ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem » ?

Rappelons-nous — et nous l'avons suffisamment établi — que, dans la qu. 60, saint Thomas se borne à la considération du sacrement « ut signum rei sacrae ». A la question « utrum sacramentum sit in genere signi », il a donné une solution affirmative, et il veut se justifier de prendre comme élément générique (définition inadéquate) l'idée de signe. Si — comme le veut la première objection — le mot sacramentum appelle fatalement l'idée de causalité, cette idée doit nécessairement et avant toute autre constituer le genre de la définition.

Mais, à ce compte, elle se transforme en définition adéquate; il n'y a plus lieu de distinguer — au moins du point de vue réel — le sacrement simple signe, du sacrement signe

dum proprietatem vocabuli videtur importare sanctitatem active. » (q. 1, a. 1, Respondeo...) — Il est aisé de se rendre compte qu'à cet endroit cette assertion ne vise nullement à établir la causalité du sacrement. Saint Thomas d'ailleurs ne traite pas encore la définition adéquate du maître. L'affirmation en question est tout entière et exclusivement apportée en vue de justifier la « ratio signi ». Cf., plus haut dans le texte, le raisonnement.

et cause; la distinction entre les sacrements de l'Ancienne et ceux de la Nouvelle Loi s'évanouit; et la « ratio communis », dont saint Thomas parlait dans le Commentaire et qu'il n'a sûrement pas reniée dans la Somme, porte complètement à faux.

C'est pourquoi saint Thomas affirme : « ideo non oportet quod sacramentum importet semper causalitatem », et il le prouve (1). Mais cette affirmation vise la définition inadéquate du sacrement et n'a pas la portée qu'on lui prête.

Reste le second passage. C'est le mot « *proprie* » qu'on y met en vedette comme portant tout le poids de la difficulté, mais la difficulté n'est pas lourde.

Un sacrement proprement dit (proprie) doit vérifier la définition essentielle du sacrement. C'est évident. Mais il ne vérifiera cette définition qu'à la condition d'en vérifier chaque élément, le générique comme le spécifique. Donc le terme « proprie » peut très bien s'entendre de la définition inadéquate (per genus tantum). — Dès que l'on n'a pas un « signum rei sacrae ut sanctificans hominem », on n'a pas de « sacramentum proprie » : ce qui ne comporte nullement que cette définition soit adéquate.

D'ailleurs « Malum ex quocumque defectu », dit-on. Même dans notre interprétation du sacrement essentiellement signe et cause, par le fait même que la note signe ne serait pas réalisée, on n'aurait pas de sacrement proprement dit.

Concluons. Il ne semble donc pas que saint Thomas présente dans la Somme une définition du sacrement (définition essentielle) différente de celle qu'il donne dans le Commentaire.

(1) Nous ne discuterons pas ici la valeur de cette preuve. Voici comment Tolet l'interprète : « Dico medicamentum dici a medicina quae est principium efficiens : ob id actionem denotat — et sacramentum a re sacra quae est ut forma : ob id habitudinem signi importat ad talem formam, ut sacramentum in genere sumitur; in specie enim etiam dicit causalitatem » (*l. c.*, q. LX, art. 1, 4ª concl. ad 1um).

Nous croyons que le souci de rapprocher davantage les sacrements de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, a été pour une large part responsable de l'opinion contraire.

ED. FRUTSAERT, S. I.
professeur de théologie, Kandy (Ceylan).

Pour la confession fréquente

Certains fidèles, qui s'en voudraient de passer un jour sans communier, demeurent, et volontiers, de longs mois sans confession. Ils sont en état de grâce, expliquent-ils, et ils ne trouvent rien à dire.

Strictement, ils sont en règle. L'Église les dispense même de la confession qu'elle réclame des autres pour gagner certaines indulgences.

Mais, au point de vue de la vie chrétienne et de sa perfection, qui est le point de vue où nous nous mettons ici, il y a, en cette façon d'agir, une erreur dommageable ; et le respect envers le sacrement de l'Eucharistie ne peut que perdre, pensons-nous, à la moindre estime où l'on tient un autre sacrement.

Il ne faut pas oublier que, si tous les sacrements, et l'Eucharistie d'une manière plus parfaite, produisent la grâce, ils ont aussi chacun leur effet propre.

Que celui-ci consiste en une aide spéciale donnée pour remplir les devoirs imposés par chaque sacrement ; ou bien en un droit à recevoir, dans le même but, mais seulement quand l'occasion s'en présentera, des grâces actuelles ; qu'il consiste, comme nous le penserions plus volontiers, en une intensité particulière avec laquelle chaque sacrement produit l'aspect spécial de la grâce habituelle qui correspond à sa raison d'être à lui ; peu importe.

L'essentiel est que chaque sacrement a sa façon propre de sanctifier. Le baptême, par exemple, produit la grâce, en tant que celle-ci est une vie nouvelle et donne une seconde naissance; le mariage produit la grâce, en tant que celle-ci sanctifie l'union conjugale.

Et la confession?

Dirons-nous simplement qu'elle remet les péchés commis après le baptême? Ce serait bien montrer son élément négatif, mais taire son efficacité positive et ce qu'elle a de commun avec les autres sacrements.

La meilleure formule, et la plus ordinaire, est qu'elle donne la grâce, aux baptisés, en tant que celle-ci est *destructrice des péchés commis après le baptême.*

Ainsi, soit dit en passant, s'explique-t-il aisément qu'on puisse ne confesser que des péchés déjà remis. Ils ne seront pas remis une seconde fois, puisqu'ils le sont déjà; ils ne seront pas remis « plus fort », puisque, quant à la coulpe, ils l'ont été totalement; il n'y aura pas une simple remise de peines encourues, car ce n'est pas là l'effet propre du sacrement. Il y aura une augmentation de la grâce, et de la grâce considérée précisément dans son opposition au péché.

Le tout est de savoir ce qu'est la grâce considérée de la sorte.

Sur ce point, généralement, les théologiens sont brefs. Force nous sera, pour l'éclairer, de glaner nos explications en diverses parties de la théologie. Nous ne donnons donc ce qui suit qu'à la manière d'une hypothèse, valant ce que valent les éléments qu'elle intègre.

La grâce, ceci est le principe, est une qualité déiforme, une vie surnaturelle et divine qui élève notre nature. D'après les aspects multiples de notre nature, même en étant une en elle même, elle comporte différents aspects. Or, notre nature est déchue en Adam et rendue coupable par nos propres

péchés, et cela en tous les hommes, sauf le Christ et sa mère. C'est donc un aspect de la grâce — sauf en Jésus-Christ et dans la Sainte Vierge — d'être conférée à des pécheurs. Aspect essentiel, peut-on même dire, car, d'après la doctrine la plus commune, l'Incarnation, qui nous apporte la grâce, n'a été décidée qu'après la prévision du péché : la grâce venant du Christ est une grâce destructrice du péché.

C'est à ce titre qu'elle nous est donnée dans la Pénitence. La vie nous est rendue ou augmentée par ce sacrement, en essentielle opposition avec quelque chose qui est en nous.

Cette destruction du péché, effet propre et formel de la Pénitence, se traduira, dans notre attitude volontaire, par une haine vigilante pour le mal. Cette haine du mal, qui est l'envers, pour ainsi dire, de l'amour du bien, est un aspect de la charité, l'aspect particulier sous lequel celle-ci est conférée par ce sacrement.

La perception de cette charité dans la conscience claire et son exercice conscient sont des manifestations psychologiques de l'effet sacramentel, des effets psychologiques du sacrement.

De plus, en tant qu'elle est donnée à des pécheurs et en opposition au péché, la vie surnaturelle demeure en nous dans une situation imparfaite et déficiente. Elle n'en est pas moins magnifique, en elle-même, bien entendu. Elle l'est même davantage. D'être donnée aux fragilités que nous sommes et de transfigurer nos misères, elle n'en apparaît que plus gratuite et plus puissante; c'est-à-dire, plus « grâce ».

De nouveau, cet aspect de la grâce commande une attitude particulière, qui est sa manifestation et son effet psychologique.

Perpétuels défaillants, et perpétuels pardonnés, nous ne pouvons pas nous enorgueillir du trésor déposé dans notre

argile. Notre charité doit être humble devant Dieu; humble aussi devant le prochain.

Pas de dépression, évidemment : notre divinisation est réelle, quoique opérée dans notre iniquité. Pas de défiance : le devoir est rigoureux de croire à notre dignité recouvrée. Pas de gêne devant Dieu ni devant les hommes : la grâce rendue exige l'amour.

Seulement, ce doit être l'humilité et la componction, la modestie, la confiance désabusée de soi-même, l'austérité et la pénitence sereines. Telle est, exactement, l'attitude qui convient à des pardonnés; elle est effet psychologique de la pénitence, elle est l'expression consciente de la grâce qui en est l'effet sacramentel, à savoir, la grâce opposée au péché. On peut juger si cet effet est important.

Sans doute, la pénitence n'est pas seule à produire ce résultat. D'après la doctrine commune des théologiens, tous les sacrements peuvent, en certaines circonstances, détruire le péché, même mortel, et il est certain que tous, à quelque degré, purifient l'âme et remédient à la concupiscence. L'Eucharistie, en particulier, le sacrement par excellence, peut produire tous ces fruits.

Mais la Pénitence seule est instituée dans ce but. Elle y mènera donc plus certainement et plus parfaitement. Dans l'économie ordinaire de la Providence, et selon les intentions du Christ, rien ne la remplace.

La conclusion qui s'impose est qu'il faut se confesser souvent. Quand? La règle est donnée par les coutumes approuvées dans l'Église, et par les sollicitations de la grâce.

Aussi bien, comprise comme un moyen de perfection efficace par lui-même, et, en un certain sens, unique, la Pénitence cesse d'être une corvée. Autant elle devient onéreuse quand on s'en approche rarement et sans en prendre

l'esprit, autant elle se fait suave, selon la doctrine du Concile de Trente, à qui en a le culte. D'ailleurs, ce n'est pas en espaçant ses confessions qu'on trouvera matière plus abondante à déclarer : n'est-ce pas une des pensées les plus vraies de Pascal, qu'on ne connaît ses péchés qu'à mesure qu'on les expie?

Somme toute, et nous avons voulu garder cette considération pour la fin, dans le sacrement de Pénitence, c'est encore Jésus-Christ qui touche nos plaies pour nous guérir. Il s'y montre à nous sous un aspect particulier; et il y a une forme d'union avec lui qu'il veut nous y donner, de façon plus parfaite. Il est là, en tant qu'il est venu pour les pécheurs que nous sommes tous. C'est là qu'on apprend le mieux à connaître le chercheur obstiné des brebis égarées, le continuel dispensateur des pardons, le divin ami des publicains et des pécheurs. E. MERSCH, S. I.

La piété juive moderne

(Suite.)

Pratiques de Purification.

« Soyez saints, comme moi-même je suis saint » dit le Seigneur. La sainteté divine est conçue matériellement comme une séparation, comme l'exemption de toute impureté. Suivant le modèle divin, l'Israélite s'interdira le contact de tous les objets, ou tous les actes, que la Torah déclare impurs; et, si, par nécessité ou par accident, il a contracté une impureté, il n'osera aborder son Dieu dans la prière qu'après avoir accompli les rites de purification.

Dans cet ordre, il faut ranger en première ligne les lois ali-

mentaires. Nous lisons dans le catéchisme Debré p. 67, sq. :

« Le Judaïsme, pour veiller sur la santé de notre corps et la pureté de notre âme, nous défend les aliments suivants :

1° La chair de tous les quadrupèdes et de toutes les volailles carnassiers et celle de quelques quadrupèdes herbivores qui n'ont pas les sabots fendus et ne ruminent pas;

2° La chair des quadrupèdes et des volailles morts d'une mort naturelle, ou morts par suite d'une blessure, ou tués contrairement aux prescriptions religieuses;

3° La chair des quadrupèdes et des volailles auxquels on découvre, après les avoir tués, une maladie qui aurait pu être mortelle;

4° La chair des animaux et des petits êtres qui se nourrissent d'immondices;

5° La chair des animaux vivant dans l'eau et n'ayant pas à la fois des écailles et des nageoires;

6° Le sang et le suif. »

Pour se conformer aux paragraphes 2° et 3°, les communautés entretiennent un ministre spécial, le sacrificateur (chohet), qui immolera tous les animaux, grands et petits, à l'abattoir et dans les familles suivant tous les rites minutieux de la *chehita* (immolation rituelle) et saura reconnaître dans leurs poumons ou leurs entrailles les tares qui les rendent impropres à la consommation. Les comestibles propres à la consommation suivant toutes les prescriptions de la loi, sont dits *cacher;* les viandes à rejeter sont appelées *terefa* (charogne).

Enfin, pour se conformer au précepte : « Tu ne cuiras pas le chevreau dans le lait de sa mère » (*Exode*, XXIII, 19), les docteurs, raffinant sur la loi, prohibent tout mélange de viande et de lait; on se demande même si l'on peut placer sur la table, à la fois ou successivement, des viandes et du fromage. De toute façon ces prescriptions obligent les ménagères à se pourvoir et à user de deux séries de batterie de cuisine et d'ustensiles, l'une servant aux laitages et l'autre aux viandes.

Pourquoi ces interdictions et comment les Israélites les reçoivent-ils? Les rationalistes, qui se piquent de démontrer les fondements rationnels et l'utilité pratique de tous les commandements, voient en ceux-ci, soit une invitation et une sorte d'entraînement à maîtriser toutes les passions charnelles (Maïmonide, *Guide*, III, 25), soit de simples précautions et mesures d'hygiène avec ou sans retentissement sur le moral : ainsi Albo (*Iqqarim*, III, 15) assure que les animaux défendus sont ceux qui engendrent dans l'âme l'abattement et la mélancolie; certains attribuent à ces observances la longévité supérieure des Juifs et leur immunité à l'égard de quelques maladies. Mais les croyants ne reconnaissent à ces mesures qu'un motif religieux, celui qu'indique la Loi : « Tu ne mangeras aucune chose abominable » (*Deutéronome*, XIV, 3), et devient abominable tout ce que la parole divine déclare tel. Ces commandements ont donc pour fin de porter Israël à la sainteté par le moyen d'une obéissance aveugle à son Dieu; le Juif pieux ne dit pas : « je ne désire pas manger de porc; non ! Je le désire, mais je veux réprimer mon désir à cause de mon Père qui est dans les cieux ». On remarque aussi que la fidélité à ces lois contribue à inculquer et maintenir la pensée qu'Israël est un peuple consacré, qu'il doit se garder saint et séparé des autres nations : et ainsi la Torah lui impose un ascétisme, autrement lourd que l'ascétisme chrétien, qu'il repousse si résolument.

D'ailleurs, c'est uniquement la conscience et la poursuite de cette fin religieuse et nationale, qui peut communiquer la volonté et la force nécessaires pour supporter la contrainte continuelle de tous ces interdits. Aussi bien, les libéraux en réclament-ils l'abolition, comme des restes d'un exclusivisme suranné et déplacé; les conservateurs, au contraire, même ralliés à bien des idées modernes, attachent une grande importance à ces prescriptions alimentaires; ils estiment que de leur maintien dépend la conservation du Judaïsme : à une

communauté, un sacrificateur, qui permettra de manger « cacher », est aussi nécessaire qu'un ministre officiant ou un rabbin, qui assureront les offices et les prédications à la synagogue.

En outre de ces prohibitions alimentaires, la Torah contient diverses prescriptions sur la pureté : certaines fonctions et certains accidents corporels, le contact des lépreux, des cadavres et des bêtes immondes entraînaient une impureté légale, dont on devait se purifier par des bains et des sacrifices (*Lévitique*, XII-XV). Hommes et femmes souillés devaient être bannis du camp, afin de ne pas le contaminer (*Nombres*, X, 2, 3). La Michna consacre à la matière toute une section, la dernière; les discussions, sentences et histoires sur ce sujet, rapportées dans les Talmuds, montrent que cette législation si tracassière est restée en usage pendant des siècles, tout ou moins dans les communautés de Palestine. Par la suite les docteurs ont reconnu que ces observances étaient devenues trop onéreuses et donc inapplicables dans les temps et les pays de dispersion (*Khozari*, III, 49). Cependant les codes les plus répandus présentent des livres entiers sur les purifications et plusieurs sont encore observées.

Ainsi les livres d'instruction religieuse, en usage au moins en Europe centrale, détaillent, en plusieurs chapitres, les obligations auxquelles sont soumises les femmes, à chaque mois et au temps de leurs couches. Il serait fort délicat de tout rapporter; voici quelques points suffisamment suggestifs :

« Aussitôt qu'une femme s'aperçoit qu'elle a ses mois, elle est obligée d'en avertir son mary, qui s'en éloigne et ne la touche plus... Quand ce mal est arresté au bout de cinq jours, alors la femme change de linge, met des draps blancs au lit et, sept jours après qu'elle est nette, elle se rogne les ongles et les nettoye fort. Ensuite elle se lave et se peigne et de là va au bain, qui doit estre fait exprès d'eau courante ou de pluye,

qui n'ait point esté apportée par aucun homme. Aucune partie de son corps ne doit estre exemptée de toucher à l'eau ; jusques-là, que, si elle avoit une bague au doigt et que l'eau ne pût passer entre deux, le bain seroit inutile et il faudroit oster l'anneau et se baigner une seconde fois. Lors donc qu'une femme prend ce bain-là, il y en a une autre qui observe si elle est bien couverte d'eau... » (1)

Les hommes ne sont pas astreints à des mesures de purification aussi minutieuses ; cependant les plus pieux se purifient encore de certaines souillures (*Orah haim*, 88) ; certaines communautés entretiennent encore des piscines rituelles ; et l'existence de pareils bassins à côté de bien des synagogues, plus ou moins anciennes, atteste que ces usages étaient naguère encore plus répandus. Et à tous les Israélites, il est conseillé de se baigner avant le sabbat, — c'est là une *miçwah*, (bonne action, commandement) et il est prescrit de « se laver souvent les mains, en particulier après l'accomplissement de toute fonction animale et après tout attouchement d'une partie du corps, et principalement le matin au lever et avant les repas ». Les rites précis, qu'on doit suivre et les bénédictions, qui les accompagnent, indiquent qu'il y a là plus que de simples mesures de propreté. Voici, par exemple, comment on doit procéder avant les repas : on prend de l'eau pure et qui n'a servi à aucun autre usage ; on ne doit pas y plonger les mains, mais la verser avec un récipient, qui doit être, lui-même, de la contenance d'un œuf et demi de poule et exempt de toute fissure, par où pourraient s'infiltrer les impuretés des humidités extérieures. Il faut verser l'eau avec la main et, si on se lave à un robinet, il faut avoir soin de l'ouvrir et de le refermer pour chaque main. Qu'on

(1) Léon de Modène, *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs*, traduites de l'italien par le sieur de Simonville (R. Simon), Paris, 1710, p. 132, sq. ; il ne fait que suivre *Yore Dea*, 198, qui contient 48 prescriptions, voir aussi 199, 183, sqq.

veille à éloigner tout corps étranger, qui empêcherait le contact immédiat de l'eau et de la peau, et à affusionner abondamment chaque main jusqu'au poignet, à les frotter l'une contre l'autre, puis, à les essuyer très soigneusement. Avant de les essuyer, on dit la bénédiction : « Béni sois-tu, Seigneur... qui nous as ordonné le lavage des mains ». Enfin qu'on se garde de jeter à terre l'eau dont on s'est lavé : chose immonde, elle souillerait le sol et on ne pourrait pas passer dessus (1). Comme cette description justifie la remarque de saint Marc (VII, 3, 4) sur les ablutions des Juifs, intenses et scrupuleuses !

Ces minuties s'expliquent par la foi en l'efficacité de ces pratiques ; on répète la sentence de R. Pinhas ben Jaïr (fin du IIe siècle) : « L'attention à garder la propreté produit la pureté et celle-ci produit la sainteté et finit par conduire à la perfection de la piété et au Saint-Esprit » (*Sota*, IX, 15).

Conduire au Saint-Esprit, à une vie intérieure et toute spirituelle ? Mais toutes ces pratiques ne seraient-elles pas, au contraire, très propres à induire les âmes à concevoir la religion comme une somme de formules et de gestes, assez compliqués, mais par eux seuls efficaces et produisant la sainteté ? Une attitude extérieure et surtout corporelle bien plus qu'une disposition de l'esprit ? La masse des Juifs pratiquants ne sera-t-elle pas tentée de comprendre la pureté uniquement comme un état physique, suivant les conditions fixées par la Loi ?

Evidemment le danger est tout proche de s'absorber dans la lettre et de négliger l'esprit ; il serait téméraire d'avancer que personne n'y ait succombé. Pour échapper à cette irrémédiable corruption de toute véritable religion, l'antidote était nécessaire d'une habituelle et profonde vie intérieure :

(1) STERN, *Die Vorschriften der Thora*, p. 239, sq. ; méthode simplifiée si on compare avec les infinies prescriptions du *Chulkan aruk : Orah haim*, 4, et surtout 158-165 (en tout 121 prescriptions).

combien en ont pris les moyens? Quoi qu'il en soit, bon nombre d'âmes intensément religieuses, vivant leurs croyances, exprimant et recueillant de leurs innombrables prières la sève féconde, n'ont pas de peine à en vivifier les moindres observances et, partant, à puiser dans le plus insignifiant et le plus matériel des rites, un riche aliment pour leur foi, leur amour et leur union à Dieu. De tous les temps et sous tous les cieux, on rencontre de ces âmes intérieures, qui mettent au premier plan, comme le vieil Behai ibn Pahouda, les « devoirs du cœur », infiniment supérieurs aux devoirs des membres, et que ni les accoutrements rituels, ni la préoccupation des mets impurs, ni la multiplicité des purifications n'entravent dans leur continuel cheminement vers leur Père des cieux; si, selon le geste traditionnel, ils aiment à enfouir leur visage dans leur Talet, c'est réellement pour se recueillir et tout entiers se plonger en Dieu.

Il faut convenir par ailleurs que toutes ces prescriptions condamnent le peuple juif à être un peuple séparé, exclusif. Et comment les garder quand il vit au milieu de nations, ne partageant ni sa religion ni ses mœurs ? On comprend donc que beaucoup de ces observances soient tombées en désuétude et que les quelques-unes, encore maintenues, ne soient guère suivies par les Israélites assimilés et mêlés à la vie mondaine : le moyen de manger « cacher » et de dîner en ville chez un chrétien ou un coreligionnaire non pratiquant?

Et pourtant la conservation du Judaïsme est liée à la continuation de ces mœurs particulières, qui ont contribué à former sa mentalité, à constituer et défendre la race. Que faire ?

Deux alternatives possibles. Ou se fondre dans la masse : mais c'est voir peu à peu s'amenuiser et s'étioler son Judaïsme. Ou se séparer et former un clan distinct, un nouveau ghetto : mais c'est ranimer l'antisémitisme. Néanmoins, le Juif, ou fervent, ou simplement ambitieux de conserver la

conscience et l'intégrité de la nation élue, sent bien qu'il est tenu, en une certaine mesure, de mener une vie à part. Il s'y efforcera en se renfermant le plus possible dans le sanctuaire fermé de la famille, où il pourra, sans contrainte ni restriction, se retremper dans les observances traditionnelles.

La liturgie du foyer.

Les temps du Seigneur, jours consacrés et fêtes, ont leur écho au foyer ; on peut même affirmer que c'est surtout dans la célébration domestique qu'ils prennent toute leur signification : il ne pouvait en être autrement à l'origine, quand les Israélites vivaient loin du Temple ; et tous ces usages antiques, maintenus et développés, contribuent à faire de la maison un véritable sanctuaire. Le type de ces liturgies domestiques est fourni par le sabbat, d'abord en raison de sa récurrence plus fréquente et aussi parce que toutes les autres sont en partie conçues sur le même type.

Le sabbat.

« Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier... Tu ne feras aucun ouvrage... Car pendant six jours, le Seigneur a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment, et il s'est reposé le septième... Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Egypte, et que le Seigneur, ton Dieu, t'en a fait sortir d'une main forte et d'un bras étendu ; c'est pourquoi le Seigneur, ton Dieu, t'a ordonné d'observer le jour du Sabbat . » (*Exode*, xx, 8-11 ; *Deutéronome*, v, 14, 15)

Voilà un commandement, souvent négligé par le vieil Israël, mais devenu maintenant comme le symbole et la défense de sa religion nationale ; il tient à le garder afin de raviver le souvenir de son élection et le sentiment de son entière obéissance au bon plaisir de Dieu ; il y voit aussi le signe de sa noblesse et de son indépendance : tous se sentent

libres et égaux dans le commun repos. Ses docteurs ont tellement raffiné sur les interdictions relatives au travail, qu'ils en ont fait un fardeau insupportable ; mais, pour reprendre les quatre mots de Maïmonide, si « observer » le sabbat pouvait paraître lourd, le « commémorer, l'honorer et s'en réjouir » rendent le faix, sinon léger, au moins aimable. Combien les vrais Juifs aiment à parler de la joie du sabbat et à répéter que rien n'est plus caractéristique de leur esprit, ne fait mieux saisir la douceur de leur vie de famille !

« Commémorer le sabbat », c'est d'abord la tâche de la maîtresse de maison ; pendant que les hommes, le vendredi soir, ouvrent la fête à la synagogue, elle allume la lampe du sabbat, lampe à huile et mèche de coton, tout en bénissant le Seigneur, qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonnés d'allumer la lampe du sabbat. Puis elle met la table et y dispose, sous une serviette, deux pains, en souvenir de la double provision de manne que faisaient les ancêtres en ce jour.

Quand le père de famille arrive, les enfants lui demandent sa bénédiction, il les bénit et célèbre la femme forte, en redisant son éloge dans les Proverbes (XXXI, 10-31). Puis il procède au « Kiddouch », ou cérémonie de sanctification du sabbat : il emplit de vin une coupe et dit :

« En six jours furent terminés le ciel et la terre... et Dieu s'est reposé le septième... Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi du siècle, qui crées le fruit de la vigne. Béni sois-tu... qui fais sortir le pain de la terre. Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi du siècle, qui nous a sanctifiés par ses commandements et se complaît en nous ; et qui nous a donné, par amour et bon plaisir, le sabbat en partage ; en souvenir de l'œuvre de la création... »

Les convives, qui ont écouté debout cette bénédiction, boivent ensuite le vin de la coupe ; et le repas commence en ses formes ordinaires, mais plus friand et plus gai : c'est la joie et la glorification du sabbat, qui se traduit encore par la

suppression de tout jeûne, par le port de vêtements de fête, par des chants, des lectures pieuses et des récits édifiants, amusants aussi, touchant l'histoire nationale.

Dès le vendredi soir commence l'obligation d'observer le repos sabbatique ; il faut convenir que les rabbins ont terriblement renchéri sur les défenses bibliques ; ils en sont venus à interdire presque toute activité. Ils distinguent 39 genres de travaux prohibés : ce sont autant de chefs, dont on déduit, non sans subtilités, de nouvelles restrictions : défendu de moudre, donc aussi de limer : défendu de bâtir, donc aussi de cailler du lait, ce qui est réunir plusieurs parties en une seule ; défendu d'allumer du feu, même pour une cigarette ; et si l'on ne veut pas recourir à un étranger (le *chabbes goi*, le gentil du sabbat), on est condamné au froid et à l'obscurité ; défendu de porter n'importe quel fardeau, donc ni monnaie, ni trousseau de clefs, ni certains bijoux, à peine un mouchoir, et encore devrait-il être attaché comme une ceinture. On ne peut pas non plus monter en un véhicule, faire de la musique, écrire, causer d'affaires ; ni, dans sa promenade, aller plus d'un mille au-delà des faubourgs de la ville. Que de subterfuges ingénieux, imaginés et passés à l'état de lois, pour tourner ces interdits ! Par exemple de relier artificiellement plusieurs maisons entre elles : n'en faisant plus qu'une, on pourra transporter des fardeaux de l'une à l'autre. N'oublions pas cependant que, pour subvenir à toutes les nécessités de la vie, on peut « suspendre » le sabbat ; de même pour administrer la circoncision au huitième jour : « Le sabbat vous a été donné, disait R. Simon ben Menassiah (IIe siècle), et non vous au sabbat » (*Mekilta*, 109 b).

Ainsi la journée passe, un peu morne et contraignante pour ceux qui la subissent sans foi ni amour ; pour les autres, les croyants et les fervents, la conscience d'honorer Dieu, la participation aux offices plus nombreux et plus longs, le plaisir d'un juste repos et des trois repas sabbatiques, tout

cela contribue à les remplir d'une profonde joie, d'une légitime fierté d'israélite fidèle.

Enfin, au samedi soir, au retour de l'office, on clôture le sabbat par la *habdala* (séparation), cérémonie destinée à séparer le jour saint des jours profanes de la semaine : cérémonie composée de rites antiques, dont on ne voit plus toute la signification. On allume un flambeau, le maître de maison remplit, jusqu'aux bords, la coupe de vin et prend aussi en main une boîte contenant une plante odoriférante ; puis il bénit le vin, ensuite les parfums qu'il odore, enfin la lumière ; et les hommes boivent du vin ; et des dernières gouttes, les unes sont jetées à terre, en signe d'allégresse, les autres versées sur le flambeau, pour l'éteindre, distinguer entre la lumière et l'obscurité, le saint et le profane.

Et c'est ensuite la prose hebdomadaire qui reprend, des jours communs, des jours de travail, laissés à l'homme par son Créateur. Les libéraux, afin de se conformer aux usages chrétiens et permettre plus facilement le repos à tous, transfèrent volontiers au dimanche le sabbat, ou tout au moins quelques-uns de ses offices.

Divers jours de fête. La Pâque.

Les fêtes de l'année liturgique juive sont célébrées au sanctuaire domestique par un repos plus ou moins complet, par des prières, des cérémonies et des réjouissances spéciales. Impossible de détailler toutes ces particularités ; signalons les trois usages les plus caractéristiques.

Pendant les sept jours que dure la fête des Tabernacles, en souvenir des aïeux, qui campèrent au désert sous la tente, on dresse dans les cours ou les jardins une cabane de branches et de feuillage, et on y vient passer, autant que possible, une partie de la journée, tout au moins y prendre quelques repas. A l'anniversaire de la Dédicace du Temple par Judas

Macchabée, on allume, avec des bénédictions spéciales, des lampes ou des flambeaux, en nombre croissant : un le premier jour, deux le second, ainsi de suite jusqu'au huitième jour : ces lumières doivent être placées de manière à être vues du dehors, en signe de joie ; journées également de jeux et divertissements.

La glorification du triomphe d'Esther sur Aman et de la délivrance d'Israël, qui émeut encore plus la fibre nationale que le sentiment religieux, est surtout célébrée par des réjouissances profanes : le premier jour, il est vrai, on jeûne, mais le second, en dehors des offices de la synagogue, est marqué par des festins extraordinaires, des échanges de présents, des jeux, des mascarades : c'est le carnaval juif, exubérant et turbulent ; ne convient-il pas, sous l'opprobre quotidien des mépris, des haines et des vexations, de savourer pendant quelques heures le souvenir des triomphes, remportés sur les éternels ennemis, triomphes passés, oui ! mais gage des triomphes futurs et définitifs ?

C'est encore à la maison paternelle que s'accomplissent les rites les plus saisissants de la Pâque ; elle se présente comme la fête de famille par excellence, renouvelant et resserrant entre les membres les liens d'affection, réveillant la conscience d'appartenir à une nation sainte et privilégiée.

On s'y prépare dès le mois précédent d'adar, en réparant et rafraîchissant tout dans les demeures et au dehors ; il semble qu'avec l'année religieuse, qui va recommencer, tout veuille renaître et se rajeunir ; impression qu'inévitablement suggère la vision, en ce début de printemps, d'une ville juive, de Tibériade, par exemple, où tous les murs des maisons et des tombeaux resplendissent, sous l'ardent soleil, de l'éclat vif et doux de leur blanc badigeon, tempéré d'azur. A l'intérieur, on tire des armoires les ustensiles, réservés aux azymes, ou bien l'on récure vigoureusement ceux qui ont contenu des mets fermentés, afin d'expulser la moindre trace de levain.

C'est, en effet, un des principaux préceptes divins, relatifs à la Pâque : d'où son nom de fête des azymes : « Pendant sept jours vous mangerez des pains sans levain... et rien de fermenté ne doit se trouver dans vos maisons » (*Exode*, XII, 15, 19). En conséquence, dès le treize nisan, au soir, on inspecte tous les recoins, toutes les fentes de la maison, afin d'y découvrir et d'en enlever les moindres parcelles fermentées ; cérémonie que le maître de maison reprend rituellement à la tombée du jour, parcourant et explorant toute la maison, un flambeau à la main ; il avait commencé par bénir le Seigneur, qui nous a ordonné de supprimer le pain levé. Toutes les miettes de ferment sont soigneusement recueillies et mises en réserve.

Le lendemain, après le premier repas, vers les dix heures, on procède à la suppression du pain fermenté, soit en le brûlant, soit en le vendant ou donnant à un non-israélite ; et le chef de famille déclare qu'il a supprimé de sa maison tout levain et que, s'il en reste encore, il est censé supprimé. Puis on se met à pétrir et cuire aussitôt, pour qu'ils n'aient pas le temps de fermenter, tous les azymes destinés aux huit jours suivants : azymes simples, composés de farine et d'eau ; et azymes riches, où entrent des œufs et du sucre.

Ce même jour le fils aîné jeûne, tout au moins en partie, pour commémorer l'extermination de tous les premiers-nés d'Egypte et la conservation des premiers-nés d'Israël.

On dispose aussi la table du *Seder* (le repas pascal, conforme aux ordonnances traditionnelles) pour la cérémonie que tiennent à accomplir bien des familles juives peu pratiquantes, et qui, tous les autres jours se dispenseront des azymes, auxquels elles trouvent trop peu de saveur ; on organise même dans les restaurants des Seders, qui rassemblent un nombre de convives, très supérieur à celui que prévoit la Loi. Sur la table, somptueusement parée et illuminée, on place, sur un grand plat de porcelaine ou d'argent, trois

pains azymes; un os garni de viande et rôti à la braise, pour figurer l'agneau pascal, disparu depuis la destruction du Temple; un œuf bouilli, qui représente la victime, qu'on immolait et mangeait jadis avant l'agneau; un plat d'herbes amères, laitue ou raifort, en souvenir des souffrances endurées par les ancêtres sur la terre d'Egypte; un plat de cerfeuil; un saucier contenant du vinaigre ou de l'eau salée; un autre, avec le *Haroset*, compote de pommes, additionnée parfois d'amandes, de canelle et d'un peu de vin, pour rappeler les briques, si durement fabriquées par les pères en Egypte. Devant chaque convive un verre; car tous, même les plus pauvres, — et les œuvres d'assistance les y aideront —, doivent boire leurs quatre coupes de vin; un autre verre, le verre d'Elie, est aussi préparé, pour le prophète, qui est supposé présider la cérémonie et pourrait venir à l'improviste.

Le « seder » (ordonnance du repas) étant fort long et compliqué, on y distingue quatorze moments ou parties.

1° La sanctification : le président, ordinairement le père de famille, bénit la première coupe de vin, et loue le Seigneur, qui a donné ces jours saints; tous en boivent.

2°, 3° Il se lave les mains en silence; il prend une pincée de cerfeuil, la trempe dans le vinaigre, bénit le Seigneur, qui a créé les fruits de la terre, la mange, puis il en donne pareillement à chacun des assistants.

4° Le président saisit un des azymes, celui du milieu, le rompt en deux parts, en remet une sur le plat et réserve l'autre pour la fin.

5° Le récit. Les assistants soulèvent le plat, dans lequel on n'a laissé que les azymes, en disant : « Voici le pain de misère, que nos pères ont mangé en Egypte. Que celui qui a faim vienne et mange avec nous; que l'indigent vienne et célèbre la Pâque avec nous. Cette année nous sommes ici, l'année prochaine nous serons dans la terre d'Israël; cette année, esclaves; l'an prochain, hommes libres ».

Ensuite un enfant demande : « Pourquoi cette nuit est-elle différente de toutes les nuits ? Les autres nuits nous mangeons du pain levé et des azymes, cette nuit seulement des azymes. Les autres nuits nous mangeons toute sorte d'herbes, cette nuit seulement des herbes amères. Les autres nuits nous ne trempons jamais (les morceaux), cette nuit nous trempons deux fois. Les autres nuits nous mangeons soit assis soit couchés, cette nuit uniquement couchés ».

Le chef de famille répond par un long récit (la *haggada*), aux termes invariables et traditionnels ; il rappelle, en glosant à la mode rabbinique, les souffrances en Egypte et la délivrance. A la fin les assistants chantent les psaumes 113 et 114 et ils supplient Dieu de restaurer Jérusalem et le Temple, afin qu'on puisse reprendre les sacrifices et l'agneau pascal. Et ils boivent tous la deuxième coupe, en se tenant couchés (ou accoudés) sur le côté gauche.

6° Tous se lavent les mains, comme à l'ordinaire, afin de commencer le repas.

7° Le président rompt et distribue les deux premiers azymes ; tous en mangent avec les bénédictions accoutumées.

8° Les herbes amères : le président en prend, les trempe dans le *haroset*, bénit Dieu, qui a donné ce commandement et mange ; il en donne à tous et ils bénissent et mangent.

9° Envelopper : le maître de maison prend un morceau du troisième azyme, en enveloppe un peu d'herbes amères, en souvenir d'Hillel, qui enveloppait ainsi l'agneau pascal et les herbes amères dans l'azyme.

10° On enlève le plat du seder et on met la table comme à l'ordinaire ; et on consomme habituellement un repas copieux et composé des mets chers aux juifs.

11° Le repas terminé, le chef de famille prend le demi-azyme mis en réserve, en mange et le distribue, afin de finir sur un mets rituel ; on bénit et on boit la troisième coupe.

12°-14° On chante alors de longues actions de grâces,

pour ce bienfait et pour tous les autres, dont Dieu a comblé son peuple ; on supplie le Miséricordieux de continuer ses faveurs, de bâtir bientôt la ville sainte. On ajoute des imprécations contre les idolâtres qui ne reconnaissent pas le Seigneur ; on boit la quatrième coupe et on termine par les psaumes 115-118 et 136 et une dernière prière de confiance et de glorification. Et vient le souhait final, résumant en un mot l'intense esprit national et messianique, qui a régné tout au long de la cérémonie : « L'an prochain à Jérusalem ». Et, conclusion suprême, on chante encore ou récite des hymnes, des poésies et même des sortes de charades : « Un ! qui sait ce qui est un? Moi, je sais ce qui est un : un, c'est notre Dieu... Et deux?... »

Cette rapide et sèche description laisse entrevoir quelle impression, profonde, indélébile, cette fête doit laisser dans les âmes : fête toute débordante d'authentique esprit juif c'est-à-dire de sentiment religieux et d'émotion nationale ; n'est-elle pas aussi tout imprégnée d'une secrète et invincible mélancolie? Non pas seulement par le fréquent rappel des ennemis, qui ne cessent d'opprimer Israël ; mais par le souvenir des conditions primitives de cette cérémonie, conditions établies par la loi divine et abolies sans retour, mais surtout par les souhaits désespérés de leur prompt et impossible retour.

« L'an prochain à Jérusalem » : combien d'Israélites désirent-ils sincèrement aller habiter, et pour toujours, la ville sainte? Et, s'ils le veulent, le pourraient-ils? « Puissions-nous manger au Temple restauré des hosties pacifiques et de l'agneau pascal, dont le sang aura couvert les parois de ton autel, pour obtenir ta faveur » ! Mais combien aujourd'hui souhaitent vraiment revoir, même aux temps messianiques, la liturgie, par trop grossière et primitive, des sacrifices? (1)

(1) Cf. Stein, *Die Weisheit der Rabbinen*, p. 62 : « La prière représente

L'agneau sanglant est définitivement disparu : personne ne pourra, ni ne voudra le rétablir. Mais, si cette institution, objet d'un précepte éternel, est à jamais supprimée, n'est-ce pas un signe que l'agneau de la Pâque et l'agneau des holocaustes n'étaient que les figures d'un autre agneau, immolé en rédemption universelle et définitive? La réalité est accomplie, la figure s'est évanouie, telles les ombres devant le soleil montant à l'Orient, victorieux.

J. BONSIRVEN, S. I.
professeur de théologie, Enghien.

Le pouvoir paternel d'annuler les vœux

Le Code (can. 1312) reconnaît à quiconque exerce *légitimement* la puissance dominative sur la *volonté* d'autrui, la faculté d'annuler les vœux. D'autre part, le canon 89 détermine que le *mineur* dépend de ses parents dans l'exercice de ses droits, à l'exception des matières où, d'après le droit (canonique) il est exempté de la « patria potestas ». La majorité canonique est fixée explicitement à 21 ans révolus (can. 88). De ces textes, les auteurs écrivant après le Code

un effort immédiat, le sacrifice un rapprochement médiat, nous dirions seulement une béquille pour s'approcher de Dieu. Cette béquille est non seulement rejetée, de telle façon que nous ne puissions pas la reprendre, mais brisée irréparablement. N'est-ce pas plus que folie, n'est-ce pas crime, de supplier Dieu de rétablir le sacrifice en ce temps, où la montagne du Seigneur sera élevée au-dessus de toutes les montagnes, et où Dieu accordera à tous les peuples un langage pur pour le servir d'un seul cœur? Doit-il y avoir de nouveau sur cette hauteur de Dieu un prêtre, au bras étendu, le couteau en sa main sanglante, pour égorger un pauvre agneau, afin de plaire à ce Dieu, dont il est dit : le Seigneur est rempli de bonté pour tous, et sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres? »

ont conclu sans hésiter, que le père peut annuler les vœux de ses enfants (non émancipés) qui n'ont pas 21 ans (1).

Avant le Code, les parents ne pouvaient infirmer que les vœux des *impubères*. Nous ne songeons pas à proposer des restrictions à ce pouvoir relativement aux enfants n'atteignant pas la puberté légale, c'est-à-dire respectivement 14 ou 12 ans (can. 88). Mais entre cet âge et 21 ans accomplis, l'Eglise reconnaîtrait-elle maintenant au père le droit de supprimer des vœux se rapportant à des matières en dehors de l'autorité paternelle, comme le choix d'un état de vie, et en particulier le *vœu d'entrer en religion?*

Nous ne posons pas cette question au sujet de la profession religieuse elle-même : après comme avant le Code, les auteurs sont unanimes à excepter de la « potestas irritandi » ces vœux de religion ainsi que le vœu de passer à un ordre plus strict. Mais il s'agit du vœu d'*entrer* en religion. Remarquons que le Code prescrit pour la validité du noviciat l'âge de 15 ans accomplis; il permet à tout chrétien d'entrer en religion, à cet âge, sans le consentement des parents. Ne serait-il pas singulier qu'on ne pût *promettre* indépendamment des parents ce qu'on peut *faire* à cet âge (de 15 à 21 ans) sans leur assentiment? L'Eglise, quand elle a étendu jusqu'au moment de la majorité la puissance des parents sur les vœux de leurs enfants, aurait-elle voulu empêcher un jeune homme de s'engager envers Dieu, d'une manière indépendante de ses parents, au sujet de son avenir et du choix de son

(1) Ce n'est pas que nous devions interpréter largement la *potestas irritandi!* A bon droit, on est porté maintenant à refuser au mari le pouvoir d'annuler les vœux de son épouse, au Supérieur celui d'annuler les vœux des novices : il n'y a pas ici, semble-t-il, une véritable puissance *in voluntatem voventis;* mais il leur reste (de même qu'au Maître des novices) le pouvoir de *suspendre* les vœux qui gêneraient leurs droits ou leur prudente administration. — Dans les dernières éditions Genicot (I, n. 325) ne cite plus l'aïeul paternel comme pouvant infirmer les vœux de ses petits-enfants.

état de vie, alors que, d'après la doctrine commune, cette matière n'est pas du domaine de la « patria potestas » ? Ne sont-ce pas précisément des points de ce genre que vise la restriction du canon 89 : « iis exceptis in quibus ius minores a patria potestate exemptos habet » ? Le droit canon n'estime certainement pas non plus (1) qu'un jeune homme de 18 à 21 ans, par exemple, n'a pas l'esprit assez développé pour prendre un tel engagement : son vœu d'entrer dans un Ordre est traité sévèrement, au point que la dispense en est réservée au pape (can. 1309) : s'imagine-t-on que le père puisse, par un simple caprice de volonté, en faire disparaître validement l'obligation?

Ces considérations nous semblent si péremptoires, que nous avons l'impression d'enfoncer des portes ouvertes. Les auteurs après le Code ne mentionnent pas cette restriction au pouvoir paternel d'annuler les vœux. La trouvent-ils évidente? Ni Blat, ni Pruemmer, ni Wernz-Vidal, ni Vermeersch (*Theol.* II, n. 224 ; *Epit.* I, n. 180 ; II, n. 643) ne parlent de ce cas, parfois très pratique de nos jours puisqu'on *entre* généralement en religion à l'âge où l'on serait soi-disant incapable de faire, indépendamment des parents, le *vœu* d'entrer. Autrefois la question ne se posait guère, puisque les impubères, dont seulement les parents pouvaient anéantir les vœux, songent rarement à quitter le monde ; déjà le Concile de Trente, en exigeant 16 ans pour la profession, avait pratiquement fixé 15 ans minimum pour l'entrée au noviciat.

(1) Concluons-en : à notre question sont inapplicables les deux raisons motivant la « potestas irritandi vota » (S. THOM., 2, 2, q. 88, a. 9, i. c.), c'est-à-dire la puissance paternelle et le développement insuffisant de l'enfant pour assumer l'obligation des vœux.

* * *

Dans les textes et chez les auteurs antérieurs au Code, nous pouvons trouver des confirmations de ce qui précède, dans leur manière de concevoir la « potestas irritandi vota » et la « patria potestas ».

Le texte du Décret de Gratien (*c. Puella.* 2, C. XX, q. 2) qu'on allègue souvent pour établir la potestas irritandi, dit simplement que la jeune fille impubère, qui aurait pris le voile sans le consentement de ses parents, peut, avant l'année révolue, être rappelée par eux. Il n'est pas question de vœu. A bon droit ce texte n'est pas même cité dans le Code parmi les sources du canon 1312. Mais les auteurs ont conclu de l'incapacité d'agir indépendamment, c'est-à-dire de rester en religion contre le gré des parents, à l'incapacité de promettre d'une manière ferme : qui n'a pas le droit d'agir à l'encontre de la « patria potestas », ne peut s'engager indissolublement. — Ils ont emprunté au même texte la distinction entre pubères et impubères; c'est d'ailleurs dans le même sens qu'il faut entendre les mots *puerilis* et *puellaris* des sources réellement citées au canon 1312 et du chapitre 30, très casuistique, du livre des Nombres : il y est bien question d'éteindre l'obligation des vœux. — Maintenant l'âge minimum de l'entrée en religion étant, comme nous le disions plus haut, quinze ans, les impubères n'ont pas non plus devant l'Église le droit d'entrer en religion; par conséquent le droit canon ne les exempte pas, hic et nunc, de la puissance paternelle sur ce point et les parents peuvent annuler le vœu qui s'y rapporte. Voilà pourquoi, nous le disions plus haut, nous ne contestons pas ce pouvoir vis-à vis des impubères. Mais par un argument a contrario nous concluons : puisque le jeune homme de 15 ans peut entrer

en religion malgré ses parents (1), ceux-ci n'ont pas le pouvoir d'anéantir un vœu de ce genre.

Saint Thomas (2. 2. q. 88, a. 8) émet plusieurs propositions dont on peut déduire notre conclusion. « Ex quo homo venit ad annos pubertatis... est suae potestatis quantumad ea quae pertinent ad suam personam (cf. Suppl. q. 43, a. 2, i. c.). ...Non autem est suae potestatis quantum ad dispensationem domesticam ». Quant à ce dernier point, dit-il, l'enfant pubère ne peut faire de vœu à l'encontre de la puissance paternelle (2); c'est concéder implicitement que « quantum ad ea quae pertinent ad suam personam » comme le choix d'un état de vie, le vœu échappe à la *patria potestas*, incompétente en cette matière. — Dans le corps même de cet article 8, le Docteur angélique insiste à plusieurs reprises sur la restriction : « *ad id quod est in potestate alterius*, nullus potest se firmiter obligare », mais il le peut certainement « *ad id quod est omnino in sua potestate* ». Or, ce n'est pas saint Thomas qui eût jamais contesté qu'entrer en religion soit *in potestate puberis!* — Il admet aussi la proposition : « Maius est facere quam promittere » en ce sens : pouvoir faire indépendamment est plus que pouvoir s'engager d'une manière indépendante; il en conclurait : qui peut entrer librement en religion, peut *a fortiori* en faire le vœu indissoluble. — Nous nous représentons malaisément saint Thomas, dans la présente situation juridique, reconnaissant aux parents, vis-à-vis de leurs enfants pubères, le pouvoir d'annu-

(1) Le consentement des parents n'est pas davantage requis canoniquement pour l'entrée au Séminaire. — Un autre point où le droit canon exempte le mineur de la puissance paternelle, se trouve au canon 1648, d'après C. 3, de iudiciis, II, 1, in vi°. Ne pourrait-on pas appliquer littéralement à notre cas une phrase de cette Décrétale : « (Patris), cum de iis (spiritualibus) se intromittere non habeat, nequaquam requiri debebit assensus »? — (2) N'oublions pas qu'alors la *potestas irritandi* ne concernait que les impubères; S. Thomas a ici en vue ce que nous appelons maintenant puissance de *suspendre* le vœu (can. 1312, § 2).

ler leur vœu d'entrer en religion. — A l'article 9 de la même question, le saint Docteur n'exprime que la doctrine commune : un impubère peut faire validement le vœu ingrediendi religionem, mais ce vœu est annulable par la puissance paternelle.

Le R. P. Vermeersch, dans son livre *Quaestiones de religione* paru avant le Code (Bruges, 1912), fait remarquer que la potestas irritationis, même des parents envers les impubères, ne se prouve *pas* avec certitude de par le *droit naturel* seul. Il cite saint Thomas (2. 2. q. 104, a. 5) disant que quant aux actes purement intérieurs (1), tels les vœux émis dans le secret de la conscience, l'homme n'est pas soumis à un autre homme. Tout pouvoir d'annuler les vœux est contenu dans les mêmes limites que l'autorité du supérieur respectif. Avec Cajetan, contre Suarez et Navarrus, le Révérend Père est porté à nier le pouvoir d'annuler les vœux intérieurs, à considérer le seul droit naturel. Il propose, pour expliquer a doctrine commune touchant la puissance d'anéantir *tous* les vœux des impubères, de recourir à la *coutume*, tirant sa valeur de la *dispense* de l'Église : celle-ci accorderait ipso facto la dispense des vœux dont le père voudrait libérer son enfant. — C'est en appeler nettement au *droit positif* pour expliquer la potestas irritandi vota. D'ailleurs saint Alphonse (l. 4, n. 227) avait fait la même chose avec Suarez, Busenbaum, Lehmkuhl, etc. Et cette opinion trouve dans le Code une confirmation significative : l'extension de la potestas irritandi aux vœux des mineurs *pubères* est certainement due au droit positif ecclésiastique; ce n'est pas une interprétation du droit naturel.

De ces considérations des auteurs, proposées avant le Code, nous ne retenons que ceci : le pouvoir paternel d'annuler les vœux des impubères ne se laisse pas expliquer

(1) A la page 146 de ce livre du P. Vermeersch, ligne 8, il faut bien lire *interiores* au lieu de *exteriores*.

adéquatement par le droit naturel seul. A fortiori ce droit (1) ne légitime certainement pas, dans les circonstances présentes, un prétendu pouvoir paternel d'anéantir dans son enfant pubère le vœu d'entrer en religion. D'ailleurs la distinction entre pubères et impubères est sans aucun doute due à l'influence du droit positif : de même qu'autrefois, d'après le texte de Gratien cité plus haut en premier lieu, le droit canon rendait l'*impubère* incapable de disposer librement de lui-même pour entrer en religion, ainsi le Code a effacé simplement la distinction entre pubères et impubères quant à la potestas irritandi vota. C'est donc au *droit canon* qu'il faut s'adresser pour résoudre la question que nous avons posée : l'Église reconnaîtrait-elle maintenant au père le droit d'annuler, dans son enfant mineur mais pubère, le vœu d'entrer en religion? Or, sur cette question, il n'y a maintenant, pour employer les termes de l'explication du R. P. Vermeersch, ni doctrine commune, ni coutume, encore moins une *dispense* de l'Église : on ne comprendrait vraiment pas qu'elle veuille, au gré des parents, dispenser d'une chose promise, l'entrée en religion, que le jeune homme peut exécuter (au moins à partir de 15 ans) sans leur consentement. Comme nous le montrions au début de cette note, il n'y a aucune bonne raison en faveur d'un pouvoir paternel si radical; le droit canon actuel ne va certes pas, surtout en matière spirituelle, retourner à la sévérité de la patria potestas du droit Romain.

(1) Si, avec quelques auteurs, on explique la *potestas irritandi vota* par une *condition* inhérente à ces vœux : « Si le supérieur consent », il est évident que l'obligation tombe, de droit naturel, si la condition n'est pas vérifiée. Dans cette explication, qui n'en est pas une, il n'existe plus de véritable *pouvoir* paternel d'éteindre ces vœux. Que dire si la condition n'a pas été réellement ajoutée? Ce qui peut se présenter fort bien dans la question qui nous occupe : le jeune homme, sachant qu'il peut entrer en religion sans le consentement de ses parents, n'ajoutera guère, à part des circonstances spéciales, comme condition de son vœu, l'assentiment de ceux dont l'autorité ne s'étend pas à cette matière.

* * *

Concluons. Dans l'état présent de la science canonique, nous n'oserions regarder comme probable, comme « tuta in conscientia », l'opinion qui attribuerait aux parents le pouvoir d'éteindre, dans leur enfant mineur mais pubère, le vœu d'*entrer en religion*.

Nous dirions volontiers la même chose du vœu de *ne pas se marier* ou d'autres vœux se rapportant au *choix d'un état de vie*. Et nous ne pensons pas que saint Alphonse, dans la situation juridique présente, changerait beaucoup à sa phrase (l. 4, n. 229) : « Filiorum puberum non possunt parentes irritare vota personalia, puta *castitatis*, *frequentiae sacramentorum*, etc. nisi praeiudicent domesticae gubernationi ». Dans cette dernière hypothèse nous parlerions maintenant de « suspense » du vœu (can. 1312, § 2). Les parents ne sont pas qualifiés comme directeurs de conscience, pour régler la fréquence des communions. Mais il leur appartient de veiller sur les circonstances extérieures et de prohiber à leur enfant l'accès quotidien de l'église, si vraiment il y a du danger pour sa santé ou sa sécurité. L'enfant auquel les parents interdisent la communion fréquente, consultera son confesseur et celui-ci décidera, d'après les principes théologiques, si l'intervention des parents en cette occurrence crée ou supprime une obligation de conscience.

J. SALSMANS, S. I.

La réserve des censures « ab homine »

Les paragraphes 2 et 4 du canon 2245, sur la réserve des censures *ab homine* sont d'une interprétation vraiment difficile. Quelle que soit la solution adoptée, on se heurte à d'apparentes contradictions ou, pour le moins, à des textes juridiques d'une rédaction imprécise, voire inexacte. C'est d'autant plus

singulier que le droit antérieur au code était à peu près fixé en cette matière et le seul point en litige bien défini par des canonistes, comme Wernz, le card. Lega et Hollweck. Nous essaierons d'exposer ici aussi brièvement que possible l'état actuel de la question, en supposant connues les notions de censures *latae* et *ferendae sententiae*, *a iure* et *ab homine*, réservées et non réservées.

Pour faire mieux saisir dès l'abord le sens et l'importance du problème, donnons-en une application. Un évêque diocésain ou un supérieur Régulier a défendu à un de ses prêtres, sous peine de suspense *a divinis* à encourir *ipso facto*, de fréquenter telle personne, d'aller dans telle maison, d'écrire dans tel journal. Il n'a pas dit dans le précepte qu'il se réservait l'absolution de la censure. Le prêtre enfreint la défense portée, sans que cette faute arrive à la connaissance de son supérieur. Tout prêtre peut-il l'absoudre ou l'absolution est-elle strictement réservée, parce que la peine est *ab homine?*

Le canon 2245, § 1 reproduit la division très ancienne des censures en censures réservées et non réservées. Il continue au § 2 : « Censura *ab homine* est reservata ei qui censuram inflixit aut sententiam tulit, eiusve Superiori competenti vel successori aut delegato », tandis que les censures *a iure* sont réservées les unes à l'Ordinaire, les autres au Saint-Siège (§ 2), et celles-ci à différents degrés (§ 3). D'après le § 4 « Censura latae sententiae non est reservata, nisi in lege vel praecepto id expresse dicatur... ».

Or, d'une part, dans le Code, comme dans l'ancien droit, *toutes* les censures *ab homine* paraissent réservées à l'auteur de la censure ; d'autre part, toute censure portée sous forme de *précepte* semble bien une censure *ab homine*. Et pourtant le c. 2245, § 4 déclare qu'une censure *latae sententiae* n'est pas réservée, si cela n'est pas dit explicitement dans le précepte.

Quatre solutions possibles ont été données : 1° une censure *l. s. ab homine, portée ou infligée* par un précepte particulier, n'est réservée que moyennant mention expresse de la réserve (1); 2° une censure *l. s. portée* par un précepte particulier n'est réservée que moyennant mention expresse de la réserve; toute censure *ab homine infligée* au coupable est réservée à l'auteur de la censure (2); 3° toute censure *l. s. ab homine* est réservée à son auteur. Le § 4, ne parle que de préceptes *communs*, par opposition au précepte particulier *(singulis datum*, c. 20; *peculiare*, c. 2217, § 1, 3° (3); 4° une censure *l. s.* portée par un précepte particulier ne doit pas être considérée comme étant *ab homine*, même quand elle a été encourue, aussi longtemps qu'elle n'a pas été *infligée*, c'est-à-dire appliquée directement par le Supérieur (4).

Que faut-il penser de ces solutions?

D'après le c. 6, 1°, le Code a maintenu la plupart du temps *(plerumque)* la discipline en vigueur avant lui et, dans le doute, s'il y a divergence entre quelque prescription du Code et le droit antérieur, il ne faut pas s'écarter du droit antérieur (c. 6, 4°). Il semble donc que toute discussion de ce genre, pour être menée « iuxta veram scientiae iuris canonici methodum » (5), doive débuter par l'examen du droit antérieur, tel que l'exposaient les canonistes autorisés (c. 6, 2°).

A de très rares exceptions près, les canonistes enseignaient avant le Code que toute censure *ab homine* est réservée de sa nature. Quelques-uns distinguent clairement les censures *l. s.* portées par un précepte, de celles qui furent *infligées* par un précepte ou une sentence judiciaire. L'un ou l'autre juriste nie que les premières soient réservées *ipso facto*. Mais plus on se

(1) Sole, *De delictis et poenis*, 1920, n. 173. — (2) Cappello, *De censuris*, ed. alt., n. 67-68. — (3) Creusen, *Epitome i. c.*, III, n. 442 et *Ius pont.*, 1924, p. 26, ss. — (4) Michiels, o. c., *Eph. theol. Lov.*, 1927, 180, ss. — 5) Michiels, *l. c.*, p. 184.

rapproche de l'époque immédiatement antérieure au Code, plus la doctrine contraire se fait précise et exclusive sur ce point. Elle est entre autres l'opinion clairement exprimée des canonistes dont l'influence sur la rédaction de cette partie du code est la plus évidente : Wernz (1), Lega (2), Hollweck (3). Qu'on y ajoute d'Annibale (4).

Le P. Michiels ne peut citer qu'un seul auteur, Berardi, (*Comm. in ius eccl.*, ed. 1847, II, p. 325) qui affirme le contraire pour les censures *l. s.* portées, et non infligées, par précepte ; Thesaurus (*De poenis eccl.*, P. I, cap. 24, resp. VI°) n'est pas explicite sur ce point. Nous n'admettons pas davantage que Suarez (*De censuris*, disp. VII, s. II, n. 1 et 2) soit imprécis. Si d'autres le sont, comme Pirhing et Reiffenstuel, il est d'autant plus intéressant de voir la doctrine se préciser de plus en plus en faveur d'une réserve absolue de toutes les censures *ab homine*, au fur et à mesure qu'on se rapproche de l'époque où se fit la codification (5).

Toutefois le Code a pu modifier le droit ancien. L'a-t-il fait? Cela n'est pas invraisemblable, surtout en matière pénale. Cependant on admettra bien plus facilement un changement dans la discipline qu'une modification des notions. On verra bientôt le but de cette remarque.

« Poena dicitur... *ab homine*, *si feratur per modum praecepti peculiaris vel per sententiam iudicialem condemnatoriam*, etsi in iure statuta ; quare poena ferendae sententiae, legi addita, ante sententiam condemnatoriam est *a iure tantum*, postea *a iure* simul et *ab homine*, sed consideratur tamquam *ab homine* » (c. 2217, § 1, 3°).

Rapprochons le c. 2245, §§ 2 et 4 : « Censura *ab homine*

(1) WERNZ, *Ius Decretalium*, VI, n. 146. — (2) LEGA, *De delictis et poenis*, ed. alt., n. 129-130. — (3) HOLLWECK, *Die kirchl. Strafgesetze*, §§ 23, n. 5 ; 35. — (4) *Summula*, ed. 5, I, n. 306. — (5) Cf. MICHIELS, *Eph. theol. Lov.*, 1927, p. 614, ss. — CREUSEN, *Ius Pontif.*, 1924. p. 29, ss.

est reservata ei *qui censuram inflixit aut sententiam tulit...* » ; « censura latae sententiae non est reservata, nisi in lege vel *praecepto* id expresse dicatur... ».

Voici le problème posé par le rapprochement de ce double texte. Le c. 2245, § 4 exige clairement la mention expresse de la réserve dans le précepte pour qu'elle soit réservée. Or une censure *latae sententiae* portée par un précepte particulier, d'après le c. 2217, § 1, 3°, est une censure *ab homine* et toute censure *ab homine,* sans distinction, est traitée comme réservée dans les can. 2247, §§ 2 et 3 ; 2252 ; 2253, 2°. N'y a-t-il pas là une contradiction entre les textes du Code et une modification très importante à la discipline antérieure ?

Avec ces données, on comprendra facilement les essais de solution et leur insuffisance.

1. Une censure *l. s.*, portée par un précepte, n'est réservée que si la réserve était explicitement mentionnée dans le précepte (SOLE, *l. c.*).

Cette solution contredit le texte même du c. 2245, § 2 « censura *ab homine* est reservata ei qui censuram inflixit aut sententiam tulit... ». Un Ordinaire, informé de la violation d'un précepte intimé par lui sous peine de censure, non réservée explicitement, peut appeler le coupable et déclarer la censure encourue, sans prononcer une sentence judiciaire. Il est certain d'après le texte *(censuram inflixit)* et admis par tous que désormais l'absolution de la censure est exclusivement réservée à cet Ordinaire.

Mais peut-être M. Sole s'est-il incomplètement expliqué et dirait-il qu'alors la censure n'est plus au sens strict *latae sententiae.* Elle serait assimilable à une censure *ferendae sententiae.* Soit ! Seulement le Code ne connaît pas cette distinction.

2. Le P. Cappello s'attache au texte même du Code. Est toujours réservée la censure *ab homine,* même *latae sententiae,* qui a été *infligée (qui eam inflixit)* par un précepte particulier ; avant sa déclaration, elle ne le serait que si le

précepte, qui en menaçait, avait explicitement ajouté la réserve (*si... in praecepto id expresse dicatur*).

Il reste deux objections : 1° *infligere censuram* est employé par des canonistes antérieurs au Code (WERNZ, VI, n. 146) et par le Code, même d'une censure *l. s.* non déclarée ou infligée (au sens restreint) par le supérieur (c. 2225); 2° Pourquoi le Code, dans les cc. 2247, 2252, 2253, parle-t-il des censures *ab homine* comme si toutes étaient réservées?

Nous admettons pourtant que cet essai de solution paraît le plus satisfaisant, parce qu'il se tient, plus que les autres, au texte formel du Code.

3. Dans l'*Epitome i. c.*, III, n. 442, nous avons proposé une solution, dont les arguments sont plus développés dans notre article du *Ius pontificium*, 1924, p. 26, s.

Depuis très longtemps les canonistes distinguaient deux sortes de préceptes : le *praeceptum peculiare* ou *singulis datum* et le praeceptum *generale* ou *commune*, c'est-à-dire *communitati datum*. Il est facile de donner un exemple de ces préceptes communs.

Un Ordinaire pourrait déclarer que tout clerc qui communiquera *in divinis* avec tel coupable sera, par le fait même, frappé d'excommunication (1); ou bien ordonner à tous les clercs qui connaissent l'auteur de tel délit de le dénoncer, sous la menace de telle peine déterminée.

Fallait-il regarder la censure infligée par un *praeceptum commune* comme une peine *a iure* ou *ab homine?* La question était discutée et dès lors aussi celle de la réserve, une fois la peine encourue.

Cela étant, on pourrait dire que le c. 2245, § 4 parle du *précepte commun*. Une censure portée par un précepte commun ne sera réservée que si la réserve est formellement exprimée dans le précepte. Voici, en bref, les arguments et les avantages de cette solution : 1° Par elle, on reste dans la ligne du droit

(1) Cf. *S. C. C.*, Decr. 24 oct. 1922. — *A. A. S.*, XIV, 1922, 495.

antérieur au Code; 2° Elle explique que toute censure *ab homine* paraisse réservée, par le c. 2245, § 2 et d'après d'autres canons.

Mais on lui objecte, non sans raison, que le Code ne mentionne nulle part *explicitement* ce praeceptum *commune* et ne fait pas de distinction au c. 2245, § 4.

4. Le P. Michiels cherche la solution dans une définition de la censure *ab homine* qui concilierait tous les textes. Il suffirait pour cela d'admettre que le mot *feratur*, dans la définition de la censure *ab homine*, ait le sens de *infligatur*. Il s'en suivrait que la censure *ab homine* n'est jamais purement *latae sententiae*. La censure *l. s.*, contenue dans un précepte particulier liant à l'avenir, ne serait sans doute pas *a iure*, mais *ad instar iuris* (*l. c.*, p. 192).

Voici les meilleurs arguments qu'on peut apporter en faveur de cette opinion :

1° Au c. 2245, le Code semble opposer les censures *ab homine* (§ 2) aux censures *latae sententiae* (§ 4) et il le fait clairement au c. 2244, §§ 2 et 3.

2° Aussi longtemps que la violation du précepte n'est pas publique et que le supérieur n'est pas intervenu pour appliquer la peine, l'absolution de la censure par un autre que le supérieur ne constitue pas *au sens strict* une immixtion dans l'exercice de sa juridiction. Celle-ci suppose que le supérieur a déjà fait un acte de juridiction à propos du délit. A supposer même qu'il y ait une certaine immixtion, reste à savoir si le Code ne l'autorise pas dans ce cas où, le délit restant ignoré ainsi que la peine encourue, l'immixtion partielle n'a aucun inconvénient au for externe.

3° En parlant de la censure *ab homine*, le Code emploie uniquement le verbe *infligere* aux c. 2243, § 1; 2244, § 3; 2245, § 2. Dans la définition du c. 2217, § 1, 3°, *feratur* doit signifier la même chose que *infligatur* du c. 2245, § 2. Or *infligere* ne peut se dire que d'une peine actuellement *impo-*

sée, appliquée, et non de la menace d'une peine. Donc c'est le sens à adopter pour la définition.

4° Cette solution rendrait compte de la prétendue opposition entre les §§ 2 et 4 du c. 2245 (1).

On peut à ces preuves opposer de sérieuses difficultés, qui leur enlèvent toute certitude.

1° Le Code lui-même emploie le mot *infligere* en parlant de censures *latae sententiae* au c. 2225. Si l'on répond, avec le P. Michiels, que ce canon est mal rédigé, on pourra admettre la même chose du c. 2245. Ajoutons que des auteurs écrivant peu avant la codification emploient ce mot *infligere* dans la définition de la censure *ab homine*, bien qu'ils regardent la censure *l. s.* contenue dans le précepte particulier comme une censure *ab homine* (WERNZ, *Ius Decret.*, VI, n. 146).

2° Le c. 2217, § 1, 2° et 3° semble bien reprendre des divisions courantes dans la doctrine antérieure au Code : poenae *latae* et *ferendae* sententiae; poenae *a iure* et *ab homine*. Sans que rien l'exige, ces divisions cesseraient d'être adéquates. Puisque le Code parle au § 1, 2° de peines *latae sententiae* ajoutées au précepte, comment ignore-t-il au 3° cette notion de peines *ad instar iuris?* surtout qu'il ne dédaigne pas d'expliquer comment une peine *a iure* doit, après la sentence de condamnation, être traitée uniquement comme une peine *ab homine*.

3° Cette définition suppose que le Code a changé la notion de la censure *ab homine* devenue classique dans la période qui a précédé la codification. Or cela n'est pas nécessaire. La solution du P. Cappello rend compte du texte du c. 2245, §§ 2 et 4 avec moins de difficulté.

(1) Nous résumons brièvement parmi les arguments du P. Michiels ceux qui nous paraissent devoir retenir l'attention. On en lira utilement le développement dans les *Eph. theol. Lov.*, 1927, 180, ss. Il faut rendre au P. Michiels cet hommage que loin de dissimuler ou d'atténuer la force des arguments en sens opposé à sa thèse, il s'attache à en faire voir toute l'importance et, au besoin, les renforce de nouveaux textes.

Concluons. Aucune solution ne paraît satisfaisante. La conséquence pratique est-elle qu'on peut absoudre d'une censure encourue par la violation d'un précepte, dans lequel elle n'était pas explicitement réservée? Oui, diront certains. En effet « in dubio sive iuris sive facti reservatio non urget » (c. 2245, § 4). Non, répondront d'autres. Car, « In dubio num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum » (c. 6, 4°). Et ce dernier principe affectant toutes les parties du Code prime les principes particuliers aux peines.

Etant donné l'autorité des canonistes qui affirment la modification du droit ancien ou l'incertitude même de ce droit et la valeur intrinsèque de certains arguments apportés contre notre solution, nous croyons qu'on peut en sûreté de conscience regarder cette réserve comme douteuse en droit et partant comme inexistante.

Les Ordinaires et les supérieurs de clercs exempts seront d'autant plus attentifs à bien rédiger la formule des préceptes avec censure, qu'ils croiraient devoir porter.

J. CREUSEN, S. I.

Consultation

Rôle du Confesseur dans l'admission en religion.

« Dans une instruction aux postulants et aux novices, Monsieur l'Aumônier, parlant de l'entrée en religion, leur a dit qu'ils ne pouvaient, sans l'autorisation de leur confesseur (lui, en l'occurrence) demander l'habit ou l'admission aux vœux temporaires ou aux vœux pérpétuels. Cette doctrine est-elle exacte? Frère X.

R. « On peut admettre en religion tout catholique qui n'est sous le coup d'aucun empêchement légitime, est mû par une intention droite et est capable de remplir les obligations de la vie religieuse » (c. 538).

A qui incombe-t-il d'examiner si ces conditions sont remplies? Avant tout aux religieux chargés par le droit commun et les constitutions de l'Institut d'admettre les postulants, novices et profès.

Le Code ne détermine pas à qui il appartient d'admettre au postulat. L'admission au noviciat, aux professions temporaires et perpétuelles est réservé aux supérieurs majeurs assistés de leur Conseil respectif ou du Chapitre, selon les constitutions (c. 543). Toutefois le droit commun exige le suffrage *délibératif* du Conseil ou du Chapitre pour l'admission aux premiers vœux temporaires et n'admet qu'un suffrage *consultatif* s'il s'agit de l'admission aux vœux perpétuels (c. 575, 2). Dans les autres cas, les constitutions décident de la nature du suffrage à donner par les Conseillers ou les membres du Chapitre.

Avant d'admettre au noviciat, les Supérieurs ont dû prendre certaines informations ou se faire remettre certains témoignages (can. 544 et 545). Ils ont évidemment le droit de poser les questions sans lesquelles ils ne pourraient juger de l'intention ou des aptitudes du sujet. Le candidat est obligé en conscience de fournir tous les renseignements légitimement exigés, en comptant d'ailleurs sur la parfaite discrétion des Supérieurs et Conseillers, si les communications ont un caractère confidentiel (cf. can. 546).

Le maître des novices, chargé exclusivement par le Code, de la formation religieuse des novices, doit au courant de l'année soumettre au Supérieur majeur ou au Chapitre un rapport sur la conduite des novices (can. 563). Il va de soi que les Supérieurs majeurs et les Conseillers peuvent avec prudence, charité et discrétion, prendre, tant sur les candidats et les novices que sur les profès à admettre au renouvellement de profession ou aux derniers vœux, les renseignements jugés utiles pour donner un avis éclairé.

Du rôle du confesseur en cette matière il n'est point

question dans le Code. Est-ce à dire qu'elle échappe totalement à son autorité? Non, sans doute. Mais cela suffisait à prouver que le rôle du confesseur est uniquement déterminé par les enseignements de la théologie morale sur l'administration du sacrement de pénitence.

Dans un nombre de cas très considérables, l'avis d'un confesseur *comme tel* n'est pas nécessaire pour savoir qu'on peut entrer en religion pour des motifs surnaturels, qu'aucun empêchement canonique n'existe et qu'on est apte à remplir les obligations de la vie religieuse. Des supérieurs religieux, même laïques, éclairés par les communications du candidat et les épreuves du postulat et du noviciat, sont presque toujours parfaitement à même de juger si tous les éléments d'une vocation religieuse sont réalisés. Il est, par ailleurs, trop évident que le jugement d'un confesseur pieux et éclairé, connaissant bien son pénitent et le genre de vie auquel il aspire, mérite toute considération, mais son approbation ne constitue pas une « permission », ni sa désapprobation un empêchement.

La volonté d'entrer en religion, ou d'y persévérer, peut être coupable parce qu'elle expose soit l'individu, soit l'Institut, à des dommages graves de l'ordre matériel ou spirituel. Si le confesseur constate cet obstacle moral, il est obligé d'en avertir le pénitent et de lui faire connaître l'obligation grave de renoncer à son dessein.

Entre quelques autres, deux cas méritent spécialement l'attention. Le candidat devrait manifester aux supérieurs une circonstance qui, indépendamment de toute culpabilité personnelle, ferait refuser ou conditionner l'admission : faute passée susceptible de provoquer un scandale, tare de famille, etc.

Ou bien le candidat a des habitudes qui font prévoir des chutes graves et répétées, peut être même avec danger de scandale grave. Ce n'est pas le lieu de discuter ici dans

quelles circonstances et dans quelle mesure l'habitude du péché solitaire, par exemple, impose de renoncer provisoirement ou définitivement à la profession religieuse.

Dans ces divers cas, le confesseur a le droit de faire connaître à son pénitent l'obligation grave de manifester aux supérieurs les circonstances susdites, ou bien l'obstacle provisoire ou définitif à son admission, à moins qu'il ne préfère se retirer en gardant son secret. Si l'obligation est grave et certaine, le confesseur peut en exiger l'accomplissement sous peine de refus de l'absolution.

De l'aptitude ou de l'inaptitude d'un sujet atteint d'une tare morale, le confesseur est évidemment meilleur juge qu'un supérieur laïque. Mais son rôle se borne uniquement à porter ce jugement, à le communiquer à son pénitent et à exiger de celui-ci qu'il se soumette aux obligations graves et certaines qui lui incombent.

On peut dire que les supérieurs et conseillers, même laïcs, étant donné les informations recueillies dans la communauté, sont presque toujours beaucoup mieux à même de juger de l'aptitude du sujet à tous les autres points de vue.

En dehors du point précis que nous avons signalé, le Confesseur n'a *aucune autorité* pour défendre ou autoriser l'entrée en religion, la demande de l'habit ou de l'admission aux vœux. En montrant qu'il ignore les limites de son rôle et de ses pouvoirs, il n'augmentera pas son prestige et s'exposera à de regrettables conflits. Certains confesseurs et aumôniers se plaignent avec raison que des supérieurs laïcs s'immiscent, sans autorité et sans prudence, dans les affaires de conscience de leurs subordonnés. On ne peut nier que parfois des confesseurs ou aumôniers sont tentés de sortir également des limites que la théologie morale et le droit canonique assignent à leur beau ministère.

J. CREUSEN, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

De competentia in causis matrimonialibus (1).

DUBIA

Propositis Supremae huic Sacrae Cong regationi Sancti Offici sequentibus dubiis :

I. Utrum in causis matrimonialibus *acatholicus*, sive baptizatus sive non baptizatus, *actoris* partes agere possit.

II. Utrum in quibuslibet causis matrimonialibus inter partem catholicam et partem acatholicam, sive baptizatam sive non baptizatam, quocumque modo ad Sanctam Sedem delatis, Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii exclusivam habeat competentiam.

Feria IV, die 18 Ianuarii 1928

Emi ac Revmi Dni Cardinales rebus fidei et morum tutandis praepositi, praehabito RR. DD. Consultorum voto, respondendum decreverunt :

Ad I: *Negative*, seu standum Codici I. C., praesertim can. 87. Siquidem autem speciales occurrant rationes ad admittendos acatholicos ut *actores* in huiusmodi causis, recurrendum ad Supremam Sacram Congregationem Sancti Officii in singulis casibus.

Ad II : *Affirmative*, habita praesertim ratione can. 247 § 3, et salvo praescripto can. 1557 § 1, 1°.

Et feria V, die 26 eiusdem mensis et anni Ssmus D. N. D. Pius divina Providentia Pp. XI in audientia R. P. D. Assessori Sancti Officii impertita, relatam Sibi Emorum Patrum resolutionem approbavit, confirmavit et publicari mandavit.

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 27 Ianuarii 1928.

Aloisius Castellano, *Supremae S. C. Sancti Officii Notarius.*

(1) *A. A. S.*, xx, 1928, 75.

1. Deux procès matrimoniaux, désormais fameux, ont ramené l'attention du public sur la compétence des tribunaux ecclésiastiques dans les causes où une des parties n'est pas catholique ou bien même aucune des deux. Si les deux parties n'étaient même pas baptisées, l'incompétence du tribunal ecclésiastique est totale. Il suffira que le défendeur ou le demandeur soit membre de l'Église, au moins de droit par son baptême, pour que les supérieurs ecclésiastiques puissent, directement ou indirectement, porter une sentence en sa faveur ou en sa défaveur. La chose est trop évidente si le défendeur est baptisé. S'il est infidèle, l'Église n'a sur lui aucune juridiction directe. Mais la définition du droit naturel étant dans les attributions des détenteurs du magistère, le Saint-Siège pourra indirectement porter une sentence favorable ou contraire à un défendeur non baptisé (1).

Mais dans quelle mesure et à quel titre un non-catholique peut-il plaider devant un tribunal ecclésiastique, comme demandeur (*actor*)? S'il n'est pas baptisé, il est certain qu'il ne peut exiger que les chefs d'une société dont il ne fait partie à aucun titre usent de leur pouvoir en sa faveur. S'il est validement baptisé, il est de droit membre de la seule Église instituée par Notre-Seigneur. A ce titre il est soumis à toutes ses lois et il participe à tous les droits accordés aux fidèles (c. 87). Mais il peut cependant avoir été privé de ceux-ci par une peine ecclésiastique ou n'être pas à même de les faire valoir, parce que, même de bonne foi, il refuse de vivre dans la communion catholique. (*ibid.*)

C'est le cas de tous ceux qui ont été baptisés dans une secte hérétique ou schismatique. Bien qu'ils puissent demander aux supérieurs de l'Église d'exercer en leur faveur une juridiction dont ils relèvent, aussi longtemps que, de bonne ou de mauvaise foi, ils refusent de se soumettre à son autorité, ils sont traités au for externe comme des excommuniés. S'ils voulaient plaider comme demandeurs, la partie adverse pourrait à n'importe quelle phase du procès, exiger une sentence déclarative

(1) Cf. Mgr De Becker dans *Ephem. th. Lov.*, 1924, 36 ss.

d'excommunication (c. 2223, § 4); dès lors le demandeur devrait d'office être débouté (c. 1628, § 3).

Mais si le défendeur n'oppose pas ce moyen de défense, la demande d'un non-catholique baptisé doit-elle être écartée d'office? D'après le c. 87, deux causes peuvent priver un baptisé de l'usage des droits reconnus aux fidèles : « Obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, *vel* lata ab Ecclesia censura ». La participation à une secte non-catholique ou à une communauté schismatique constitue certainement un obstacle au lien de la communication ecclésiastique. Cela suffit à exclure tout membre d'une communauté non-catholique du droit de plaider comme demandeur.

Sans doute, le c. 1654, § 1 reconnaît aux excommuniés, même par sentence judiciaire, le droit de plaider par procureur « ad aliud quodvis animae suae praeiudicium avertendum ». Cela pourrait être le cas d'un hérétique qui aurait contracté avec une partie catholique un mariage nul et voudrait sortir de cette situation fausse ou même dangereuse; surtout s'il avait l'intention de contracter un nouveau mariage. Peut-être a-t-on raisonné ainsi dans certaines curies diocésaines pour admettre des causes proposées par un demandeur non-catholique contre un défendeur catholique ou non, et consentant. Le S. Office oppose ici le c. 87 qui prive en général des droits reconnus aux fidèles ceux qui ne sont pas dans la communion de l'Église. Reprenant ensuite une réponse déjà donnée le 8 avril 1925, mais non publiée aux *Acta* (1), il déclare qu'il faut recourir à lui dans chaque cas, si l'on juge que des motifs spéciaux conseillent d'admettre le non-catholique à introduire le procès.

2. La conciliation des can. 247, § 3, 1962 et 1964 n'est pas sans offrir quelque difficulté, quand il faut déterminer le tribunal compétent pour certaines causes matrimoniales entre parties dont une seulement est catholique.

Bien que le can. 247, § 3 affirme la compétence exclusive du S. Office dans toutes les questions concernant directement ou

(1) Cf. *Period.*, XIV, 166.

indirectement les *empêchements* de disparité de culte ou de religion mixte, quand il s'agit de *procès matrimoniaux*, le c. 1962 ne réserve au S. Office que les causes relatives au privilège Paulinien. Les Ordinaires diocésains, en vertu du c. 1964, sont compétents dans toutes les autres causes matrimoniales, à moins qu'une des parties ne soit chef suprême d'une nation (c. 1557, § 1, 1°) ou que le litige porte sur la consommation du mariage, célébré d'après la loi ecclésiastique (c. 1962).

Le fait que l'une des parties n'est pas catholique ne supprime pas la compétence des Ordinaires, comme le prouve le c. 1964. Il déclare, en effet, que, dans ce cas, l'Ordinaire compétent est déterminé par le domicile ou le quasi-domicile, non du défendeur, mais de la partie catholique.

L'empêchement de religion mixte n'est jamais par lui-même une cause de nullité de mariage. D'autre part, si la disparité de culte était certaine et que le mariage eût été contracté sans la dispense voulue, il n'y aurait lieu qu'à une enquête extra-judiciaire, d'après le c. 1990. La déclaration de nullité serait donnée administrativement, avec le concours toutefois du défenseur du lien.

Peut-elle être portée en appel devant le Métropolitain ou l'Ordinaire choisi à cet effet, conformément au can. 1594? Le R. P. Arendt répond négativement (1), en se basant sur la disposition très générale du c. 247, § 3.

Avec raison, il montre que la nature même de la charge pastorale des évêques leur assure le droit de juger les causes relatives à la foi, qui surgissent dans leur territoire. Cela ne vaut évidemment pas du métropolitain ou d'un autre évêque pour un territoire qui n'est pas le sien.

Il nous reste toutefois un doute provenant des dispositions si formelles du Code en matière judiciaire, qui déterminent, sans exception, aux cc. 1964 et 1990, la compétence des évêques, et au c. 1594 le tribunal compétent en seconde instance.

La cause est-elle portée à Rome en seconde instance, comme c'est souvent le cas pour les procès matrimoniaux, il semblerait

(1) Cf. *Ius Pontif.*, VII, 1927, p. 135.

que le Tribunal de la Rote fût compétent chaque fois qu'il ne s'agit pas de l'*empêchement* de religion mixte ou de disparité de culte. Il faudrait en dire autant si la cause était jugée à Rome en première instance, cas très rare, en dehors des causes matrimoniales réservées au Souverain Pontife par le can. 1557, § 1, 1°.

Plusieurs exemples montreraient qu'on avait ainsi interprété le Code. Dans le procès tout récent MARCONI-O'BRIEN (11 avril 1927, *A. A. S.*, XIX, 1927, 217), la cause, jugée en première instance à la curie de Westminster, a été tranchée définitivement en appel par le Tribunal de la Rote. On n'est pas passé par le S. Office, comme en font foi les actes officiels du procès (1).

On pourrait donc voir une interprétation restrictive dans la réponse actuelle du S. Office, qui déclare que, dans les causes matrimoniales *quelconques* entre une partie catholique et une partie non catholique... *déférées au Saint-Siège* de n'importe quelle manière, la suprême S. Congrégation du S. Office a une compétence exclusive.

Toutefois, dans un article écrit il y a quelques mois à peine, le R. P. Arendt, S. I., avait apporté de fort bons arguments pour montrer que la compétence du S. Office s'étend à toute cause matrimoniale, quand une des parties au moins n'est pas catholique (2). J. CREUSEN, S. I.

S. CONGR. DE PROPAGANDA FIDE

PONTIFICIUM OPUS A PROPAGATIONE FIDEI

Affiliation des religieux à l'œuvre pontificale de la Propagation de la Foi. — (*S. C. de P. F.*, décl. du 1er février 1928. — *A. A. S.*, XX, 1928, 109 s.)

Plurimi Sodales Religiosi, sive viri, sive mulieres, cupiunt

(1) « Ab hac sententia, prout de iure, westmonasteriensis ligaminis Adsertor ad nostrum sacrum Auditorium appellavit ».

(2) *De exclusiva S. Officii competentia circa matrimonium mixtum* (can. 247). — *Ius Pontif.*, 1927, 120, ss.

quidem adscribi Pontificio Operi a Propagatione Fidei, ut Indulgentias sibi acquirant et privilegiis fruantur, quibus dictum Opus donatum est a Romanis Pontificibus. Verum cum iidem teneantur voto paupertatis, non habent unde statutam stipem solvant. Quae rerum adiuncta cum infrascriptus Secretarius generalis Romano Pontifici, in audientia diei 11 mensis Ianuarii anni MDCCCCXXVIII, exposuerit, Beatissimus Pater haec benignissime indulgere dignatus est :

a) Sodales Religiosi, sive viri, sive mulieres, Ordinum illorum vel Congregationum, quorum quarumve aliquot membra in locis Missionum ad evangelizandos infideles operam rite conferunt, omnibus favoribus pro adscriptis Pontificio Operi concessis frui poterunt, dummodo quotidie statutas preces recitaverint, idest semel *Pater* et *Ave,* addita invocatione : *Sancte Francisce Xaveri, ora pro nobis.*

b) Sodales vero ceterorum Ordinum vel Congregationum, ut iisdem favoribus frui possint, et ipsi dictas preces recitare tenebuntur, et insuper domus religiosa, in qua degunt, aliquam eleemosynam Pontificio Operi quotannis conferre debebit pro Dei amore atque animarum.

Datum Romae, ex Aedibus Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, die 1 Februarii 1928.

Ioseph Nogara, *Secretarius generalis.*

S. CONGRÉGATION DES RITES

L'oraison du Saint Sacrement pendant la messe (11 janvier 1928. — *A. A. S.*, XX, 1928, 90 s.) — DUBIA CIRCA ORATIONEM SSMI SACRAMENTI IN MISSA DICENDAM.

Sacrae Rituum Congregationi sequentia dubia pro opportuna solutione proposita fuerunt, nimirum :

I. « An Oratio Ssmi Sacramenti, extra tempus Orationis XL Horarum dicenda sit in qualibet Missa quae celebratur ad altare, ubi Ssmum Sacramentum statim post Missam exponatur pro publica causa, dummodo Missa vel Commemoratio in Missa occurrens non sit de identico Domini Mysterio?

II. « An praefata Oratio in eadem Missa, etiam occurrentibus Festis solemnioribus universalis Ecclesiae, recitanda sit semper sub altera conclusione, post Orationes a Rubricis praescriptas et ante Collectas a loci Ordinario imperatas?

III. « An extra tempus Orationis XL Horarum, perdurante per aliquod tempus extra aliam sacram functionem expositione et adoratione Ssmi Sacramenti pro publica causa in omnibus Missis tam cantatis quam lectis addi debeat Oratio Ssmi Sacramenti, etiam occurrentibus Festis solemnioribus universalis Ecclesiae, dummodo Missa vel commemoratio in Missa occurrens non sit de identico Domini Mysterio, et exceptis Missis quae in Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum celebrentur? »

Et Sacra Rituum Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, omnibus perpensis ita rescribendum censuit :

« Affirmative in omnibus, ad mentem Decreti *Romana* seu *Instructio* circa Missas in Oratione XL Horarum celebrandas, diei 27 Aprilis 1927; sed si Oratio Ssmi Sacramenti teneat locum Missae votivae impeditae de Ssmo Sacramento ex Apostolico Indulto concessae vel a loci Ordinario pro re gravi et publica simul causa praescriptae, dicatur sub unica conclusione cum prima Oratione Missae ».

Facta postmodum de his Sanctissimo Domino Nostro Pio Papae XI per infrascriptum Cardinalem Sacrae Rituum Congregationi Praefectum relatione, Sanctitas Sua resolutionem et mentem eiusdem Sacrae Congregationis ratam habuit, probavit, et servari mandavit. Die 11 Ianuarii 1928.

A. Card. Vico, Ep. Portuen. et S. Rufinae,
S. R. C. Praefectus.
Angelus Mariani, *Secretarius.*

Ce décret vient compléter l'adaptation aux nouvelles rubriques des règles concernant l'oraison du Saint-Sacrement durant les expositions. En effet, l'*Instruction* du 27 avril 1927 (1) ne traitait explicitement que de la seule exposition durant la prière des XL heures. Il n'était pas difficile d'en déduire les

(1) Voir *N. R. T.*, nov. 1927, t. 54, p. 698.

règles à observer durant les autres expositions; cependant, pour prévenir toute incertitude, la Sacrée Congrégation des Rites a cru opportun de les formuler dans ce décret.

Remarquons d'abord que le décret ne parle pas de messes à célébrer à l'autel où le Saint Sacrement se trouve déjà exposé. On sait en effet que sans un indult spécial, qui actuellement semble s'accorder très difficilement, ces messes sont prohibées. Récemment encore la Sacrée Congrégation des Rites a rappelé cette défense dans le décret du 27 juillet 1927 (1).

Le présent décret ne fait en somme qu'étendre aux autres expositions solennelles (2) les règles données par l'Instruction du 27 avril pour l'oraison des XL heures.

D'après cela, à moins que la messe ou une des commémoraisons faites à cette messe ne se rapporte à un mystère identique, on devra ajouter l'oraison du Saint Sacrement :

a) à la messe qui précède immédiatement l'exposition, et il n'est pas nécessaire pour cela qu'on consacre à cette messe l'hostie qui sera exposée dans l'ostensoir;

(1) Voici le texte de ce décret : Sacrae Rituum Congregationi propositum fuit sequens dubium :

An liceat Missam cum cantu vel lectam celebrare coram Ssmo Sacramento velato vel in pyxide exposito, intra vel extra tabernaculum? et quatenus negative :

Utrum huiusmodi usus saltem tolerari possit?

Et Sacra eadem Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, respondendum censuit : *Negative ad utrumque :*

Hac nacta occasione ipsa Sacra Rituum Congregatio decreta n. 3448, *Societatis Iesu*, 11 maii 1878 et n. 4353, *Marianopolitana*, 17 aprilis 1919, circa Missam et sacram Communionem in altari expositionis Ssmi Sacramenti adhuc in suo robore manere declarat; eorumque observantia a Revmis locorum Ordinariis peculiari studio curanda est.

Atque ita rescripsit ac declaravit die 27 iulii 1927.

Le décret porte le titre DUBIUM, ce qui, d'après les auteurs, indique qu'il est *général*.

Remarquons l'insistance exceptionnelle avec laquelle la Congrégation urge l'observation de ces décrets. Il nous semble en tout cas difficile après cela de justifier encore ces messes avec exposition en invoquant une permission tacite de l'Ordinaire. — (2) Lorsque l'exposition se fait pour une cause privée, on ne peut ajouter l'oraison du Saint Sacrement.

b) à toutes les messes qui se célèbrent dans l'église ou l'oratoire pendant tout le temps que le Saint Sacrement y reste publiquement exposé à l'adoration des fidèles.

Cette oraison, conformément à la règle déjà donnée dans l'Instruction du 27 avril, devra s'ajouter en l'occurrence à toutes les messes, tant basses que solennelles ou chantées, même aux plus grandes fêtes de l'Église universelle. Anciennement, aux messes basses, on ne pouvait pas l'ajouter quand le rite de la fête était double de 1re et de 2e classe ; aux messes de rite inférieur le célébrant pouvait à son gré l'ajouter ou l'omettre.

Cette oraison du Saint Sacrement doit s'ajouter après toutes les oraisons prescrites par les rubriques, mais avant les collectes imposées par l'Ordinaire. On la dira également avant l'oraison pour le pape ou pour l'évêque le jour de leur anniversaire respectif, ainsi qu'avant l'oraison que le célébrant peut ajouter pour lui-même le jour anniversaire de son ordination sacerdotale. Jamais on ne peut l'ajouter *sub prima conclusione* à l'oraison de la messe. Anciennement, cela se faisait aux messes solennelles des fêtes de 1re et de 2e classe, s'il n'y avait pas d'autre commémoraison à faire, mais ces prescriptions ont été révoquées par les nouvelles rubriques qui n'admettent plus cette jonction d'oraison sous la première conclusion, que dans le seul cas de la substitution d'une messe à une autre (1).

Comme cette oraison n'est pas une commémoraison dans le

(1) Anciennement la même règle était donnée pour l'oraison *pro Episcopo* le jour anniversaire de son sacre et maintenant encore certains « *Ordo* » diocésains font dire cette oraison *sub prima conclusione* les jours de 2e classe, s'il n'y a pas d'autre commémoraison à faire. Le cas est absolument semblable et les décrets 2823, 12 sept. 1840 ad 3 et 2837, 22 mai 1841, *aliud dubium*, qui prescrivaient cette jonction, doivent être considérés comme révoqués par les nouvelles rubriques. L'oraison *pro Episcopo* doit, elle aussi, toujours se dire *sub altera conclusione*, excepté lorsqu'à la cathédrale la messe votive *In anniversario Electi nis et Consecrationis Episcopi* ne pouvant se célébrer, on doit lui substituer la messe du jour, dans laquelle on ajoute alors *sub prima conclusione* l'oraison pour l'évêque.

sens propre du mot, elle n'a aucune influence ni sur le *Credo*, ni sur la préface, ni sur le dernier évangile.

Cependant, si, en vertu d'une prescription de l'Ordinaire ou d'un indult du Saint-Siège, on aurait dû régulièrement célébrer une messe votive solennelle du Saint Sacrement, par exemple le jour de l'Adoration perpétuelle ou à l'occasion d'un Congrès eucharistique, et que celle-ci, pour un motif liturgique, se trouve être empêchée, dans la messe solennelle du jour qui lui est substituée, et dans celle-là seule, l'oraison du Saint Sacrement doit s'ajouter *sub prima conclusione*. Dans ce cas aussi on dira le *Credo*, même si la messe ne le comporte pas, pourvu toutefois que le rite de la messe ne soit pas simple ; si la messe elle-même n'a pas de préface propre, on dira la préface de la Nativité, et comme dernier évangile on prendra celui de la messe du Saint Sacrement, à moins qu'il ne faille dire celui d'un dimanche ou d'une férie commémorée. Jos. Pauwels, s. i.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE

Doutes sur la forme du mariage (10 mars 1928 ; *A. A. S.*, xx, 1928, p. 120).

Le 10 mars 1928, la Commission d'interprétation, en réunion plénière, trancha les doutes suivants :

« I. *De forma celebrationis matrimonii.* D. An canon 1098 ita intelligendus sit ut referatur tantum ad physicam parochi vel Ordinarii loci absentiam ? — R. *Affirmative* ».

« II. *De matrimoniis mixtis illicitis.* D. An canon 1102, § 1, revocata sit facultas, alicubi a S. Sede concessa, passive assistendi matrimoniis mixtis illicitis? — R. *Affirmative* ».

La nécessité de l'assistance d'un prêtre compétent (Ordinaire, curé ou prêtre délégué) pour la célébration valide du mariage peut mettre parfois les futurs époux dans une situation de conscience vraiment perplexe. Aussi le Saint-Siège y avait-il depuis longtemps pourvu en autorisant la célébration du mariage sans ce prêtre compétent, quand de graves difficultés s'opposaient à sa présence. Les variations des textes législatifs sur

ce point, avec leurs explications et modifications successives, montrent bien la difficulté de comprendre dans une formule à la fois claire, concise et compréhensive tous les cas intéressants, en écartant les abus d'une excessive liberté en cette matière. L'interprétation du can. 1098 donnée par la Commission pontificale dans sa réponse du 10 mars 1928 en est une preuve nouvelle. Elle s'impose à l'attention de tous les prêtres appliqués habituellement ou occasionnellement au ministère. Car indépendamment de certains empêchements établis par la loi civile, la présence en tous pays de nationaux les plus divers multiplie les cas de conscience tranchés dans un sens sévère par cette réponse.

Depuis 1918, c'est à la formule du c. 1098 qu'il faut se reporter pour apprécier les cas où le mariage peut se célébrer sans l'assistance du prêtre compétent. « *Si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo* parochus vel Ordinarius vel sacerdos delegatus qui matrimonio assistant ad normam can. 1095, 1096 :

1. In mortis periculo validum et licitum est matrimonium contractum coram solis testibus ; et etiam extra mortis periculum, dummodo praevideatur eam rerum condicionem esse per mensem duraturam. »

Un commentaire détaillé de ce canon se trouve dans tous les bons traités du mariage. Nous n'avons à expliquer ici que les mots interprétés par la Commission pontificale.

Quand peut-on dire que le prêtre compétent « haberi vel adiri nequit sine gravi incommodo » ? La Commission répond qu'il faut comprendre ces mots — ajoutés aux formules du droit antérieur — de l'*absence physique de l'Ordinaire ou du curé*. Le canon 1098 vise les cas où l'Ordinaire ou bien le curé ne sont pas sur place et où il est très difficile de les faire venir ou d'aller les trouver.

La difficulté est donc d'ordre *matériel*. C'est la distance, prise absolument, ou les difficultés accidentelles du déplacement : mauvais état des chemins, maladie du curé ou de l'un des futurs époux, etc.

Tel est le sens rigoureux de cette interprétation, qui nous

paraît vraiment restrictive. Tous les commentateurs, en effet, admettaient que, de soi, les mots « sine gravi incommodo », pouvaient s'appliquer à un inconvénient d'ordre moral, même quand ils refusaient de l'étendre aux pénalités édictées par certaines lois civiles contre le prêtre assistant aux mariages qu'elles interdisent.

Bien que ni le chapitre *Tametsi*, ni le décret *Ne temere* n'eussent les mots « sine gravi incommodo », l'interprétation doctrinale, appuyée sur plusieurs réponses du Saint-Siège, enseignait que tout inconvénient vraiment grave, assimilable à une impossibilité morale, excusait de la nécessité de contracter devant le prêtre.

Par deux fois le Saint-Office avait répondu que la loi ne devait pas être observée « quando parochi desunt *aut facilis ad eosdem et tutus non patet accessus* » (1). La Congrégation de la Propagande disait la même chose dans une réponse du 2 juillet 1827 (Coll. P. F., n. 794) : « quando ob persecutionem vel ob alias rationabiles causas *non est* christianis *facilis aditus ad missionarium* ».

Supposons que le prêtre, *présent dans la paroisse,* ne puisse à cause d'une loi impie, assister au mariage des fidèles sans s'exposer à l'incarcération, ou que les fidèles ne puissent aller le trouver sans s'exposer au même inconvénient, la réponse de la Commission par son caractère absolu semble bien exclure la possibilité du mariage devant les seuls témoins sans dispense!

Si l'un des futurs époux se trouve en danger de mort, il y aura presque toujours moyen d'appliquer les can. 1043, 1044. Le mariage sera souvent nécessaire « ad consulendum conscientiae » et dès lors soit l'Ordinaire, soit le curé pourront dispenser de la forme solennelle. Mais en dehors de ce cas, il faudra attendre qu'un recours au Saint-Siège soit possible.

Voici maintenant des cas moins extraordinaires, pour lesquels l'interprétation officielle supprime la probabilité d'une opinion que tenaient encore beaucoup de canonistes. Il n'arrive pas si

(1) Instr. 6 juillet 1817, *Coll. P. F.*, n. 725. — Rép. 1er juillet 1863, *Coll. P. F.*, n. 1240.

rarement que le prêtre compétent doive refuser son assistance au mariage parce que la loi civile s'oppose à ce dernier et punit le ministre du culte qui assisterait à la célébration avant la cérémonie civile ou contrairement à la prohibition de la loi. Voici les exemples les plus obvies.

Des jeunes gens, encore mineurs, n'obtiennent pas le consentement, légalement requis, de leurs parents et voudraient se marier pour régulariser une situation coupable. Des étrangers ne parviennent pas à se procurer les documents officiels attestant leur état libre. L'absence de la dot requise, la nationalité d'un des futurs, sa race (gens de couleur dans certains États des E. U.), etc., constituent un empêchement civil.

A lire le texte du c. 1098 ne pouvait-on pas dire que le prêtre, refusant son assistance pour éviter les pénalités civiles, « haberi vel adiri, nequit *sine gravi incommodo* parochus vel ordinarius... »? Les mots « sine gravi incommodo » sont tout à fait généraux. Le Code ne parle plus, comme le décret *Ne temere*, d'un obstacle existant communément, pour tous les fidèles d'une paroisse, d'un diocèse, d'*une région :* un inconvénient grave particulier, propre à tels fidèles, suffit. Même après le Code, il est vrai, des réponses *particulières* de la S. C. du Concile, non publiées aux *Acta*, montraient son opposition à l'opinion qui autorisait dans ces cas le mariage sans l'assistance du prêtre, à moins d'une dispense que, en dehors du danger de mort, seul le Saint-Siège pouvait accorder (1). Toutefois de bons auteurs en nombre respectable maintenaient que la *validité* des mariages célébrés de la sorte sans recours à Rome était *certaine*, au moins à raison du doute de droit, qui en vertu du c. 15 rendait la nullité inexistante (2).

La réponse actuelle de la Commission d'interprétation exclut

(1) Voir *N. R. Th.*, 1920, 624, la réponse du 25 mai 1920 à l'évêque de Metz. Dans le même sens, le rescrit accordé à l'évêque de Bruges, 16 juin 1922. Cf. De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, ed. 4ª, n. 135, A. — (2) Chelodi, *De matrimonio*, 137. — Haring, *Das Eherecht*, 22. — Leitner, *Die Sakramente*, 208. — Marc-Gesterman-Raus, *Instit. morales*, 18ª ed., II, n. 2075. — Vermeersch, *Theol. Mor.*, III², n. 801. — Vlaming, *Praelectiones*, II, n. 590, etc. Dans sa seconde édition (1927) le

cette opinion. Car dans ces cas il n'est pas question d'une absence physique du prêtre compétent, qu'on ne pourrait avoir ou aller trouver sans grave inconvénient. Beaucoup d'auteurs disaient d'ailleurs qu'ils maintenaient cette opinion jusqu'à déclaration authentique du Saint-Siège. Parmi ceux qui s'y étaient opposés, aucun n'avait mieux que le R. P. Vidal (*De matrimonio*, n. 546, ss.) fait ressortir les inconvénients, non moins réels que les avantages, d'une interprétation aussi large du c. 1098. Nous n'avions pourtant pas hésité à la maintenir, et comme le montrent le nombre et la qualité de ses partisans, elle devait être regardée jusqu'ici comme sérieusement probable. C'est ce que reconnaissait De Smet, *De sponsalibus*, 4e édition, n. 137, qui s'était pourtant rallié à l'interprétation plus stricte.

Aussi l'interprétation de la Commission ne doit-elle pas être appliquée aux mariages déjà célébrés. Bien plus : nous croyons que si d'ici au 2 juin, par ignorance de cette décision, quelque mariage était encore célébré en conformité avec l'interprétation désormais exclue, sa validité serait pratiquement inattaquable. Il est à peine besoin de dire qu'à ne pas se conformer immédiatement à la seule interprétation authentique, on pourrait s'exposer à de graves ennuis. Il est d'ailleurs des diocèses, par exemple la province ecclésiastique de Malines (*Conc. Mechlinien.*, 1920, a 214), où le prêtre, mis en face d'un cas de ce genre, doit recourir à la curie épiscopale, qui prendra les mesures autrefois jugées opportunes, devenues maintenant nécessaires.

2. La deuxième réponse de la Commission d'interprétation ne fait que confirmer l'opinion aujourd'hui commune. Le c. 1102, § 1 déclare formellement que : « In matrimoniis inter partem catholicam et partem acatholicam interrogationes de consensu fieri debent secundum praescriptum can. 1095, § 1, n. 3 ». En vertu de ce can. 1095, § 1, n. 3, le prêtre qui assiste au ma-

R. P. Cappello, *De matrimonio*, n. 694, a totalement abandonné cette opinion, fermement acceptée dans la première édition (1923), bien que depuis 1923 il n'y ait eu, que nous sachions, aucun nouveau document officiel sur cette matière.

riage comme témoin autorisé doit « demander et recevoir le consentement des contractants ». Or, avant le Code, dans quelques pays, le Saint-Siège, tout en tolérant l'assistance du prêtre aux mariages mixtes des conjoints qui refusaient de remplir les conditions exigées, ne l'autorisait qu'à assister « *passivement* ». Cette assistance *purement passive* ne comportait que la présence du prêtre pendant l'échange des consentements : il ne posait aucune question et n'avait donc aucun rapport direct avec les conjoints. Après la publication du Code, quelques auteurs, surtout allemands, contestèrent d'abord que ce droit particulier fut aboli par les can. 1095 et 1102. Cette opinion perdit toute autorité après la réponse particulière du Saint-Office en date du 26 nov. 1919 (1). Cette réponse n'ayant pas été publiée aux *Acta A. S.*, on pouvait peut-être en contester la valeur universelle. Il est désormais certain que la tolérance, le droit particulier concédé par le Saint-Siège dans quelques pays — rigoureusement déterminés d'ailleurs — a totalement cessé et que partout, à tous les mariages, le prêtre assistant comme témoin autorisé doit demander et recevoir le consentement des parties.

Nous disons à dessein « assistant *comme témoin autorisé* », c'est-à-dire compétent soit en vertu de son office, soit par délégation. Car même quand le mariage, soit en danger de mort, soit dans les cas d'absence prolongée du prêtre compétent, peut être célébré devant deux témoins, il faut *ad liceitatem*, si on peut avoir un prêtre, l'inviter à y assister avec les deux témoins : (c. 1098, § 2). Il n'assiste pas alors comme *témoin autorisé*, comme *prêtre compétent*, et bien qu'il puisse demander le consentement des parties, et qu'il convienne absolument de le faire, cela n'est pourtant nullement requis ni pour la validité, ni pour la licéité du mariage. J. Creusen, s. i.

(1) Cf. *Arch. f. k. K. R.*, 1920, 28.

Bibliographie

THÉOLOGIE HISTORIQUE

F. Cayré, a. a. **Précis de patrologie. Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Église.** Tome premier. Livres i et ii. Paris-Tournai, Desclée, 1927, (12×19 cm.), xxiv-740 p. Prix : relié, 28 fr.

Basé sur une consciencieuse étude des bons travaux récents, dégagé de toute discussion érudite, largement ouvert à l'examen des doctrines, présenté d'une manière qui invite à la lecture, ce nouveau traité s'adresse en fait à un cercle de lecteurs beaucoup plus étendu que ses destinataires immédiats et rendra, dans des milieux divers, d'incontestables services. L'ouvrage prend une allure personnelle et à maint égard originale dans les chapitres relatifs à la morale et à la spiritualité, car, en ceux-ci, il avait beaucoup moins à prendre chez ses devanciers : contribution nouvelle et précieuse, dont on ne peut que féliciter l'auteur et qui fournit des objets d'étude dignes d'attention. Sans la présence de systématisations ou de rapprochements discutables, sans quelques affirmations peu justifiées ou hésitantes, comme à propos des lumières infuses d'Origène, de l'histoire du *Credo,* des Néonicéens, de l'interprétation allégorique, etc., ce *Précis* mériterait éloges sans restriction aucune. Ce n'est pas le lieu de relever ici quelques inexactitudes de détail, des omissions, des suggestions dont toutes ne semblent pas également heureuses. Une œuvre de synthèse est fatalement exposée à ces imperfections, qu'une nouvelle édition, sans nul doute rapidement nécessaire, permettra facilement d'éviter.

J. de Ghellinck, s. i.

M. R. James. **Latin Infancy Gospels. A new text with a parallel Version from Irish. With an Introduction.** Cambridge, University Press, 1927, (15×23 cm.), xl-126 p. Prix : 10 sh.

Depuis trente ans et plus, en fin connaisseur de la littérature médiévale, populaire ou savante, le Prévôt d'Eton College, M. Rhodes James, avait eu l'attention attirée sur ces vieux apocryphes qui, malgré le verdict des Pères et le Décret du ps.-Gélase, continuaient à enchanter de leurs légendes les classes peu instruites de la population et dont le fascinant attrait, dû à leurs récits naïfs et pieux, alimentait la vie artistique, ascétique, parfois même liturgique de tout le moyen âge. Cette fois, il a trouvé dans un manuscrit de Hereford, dans quelques pages consacrées à un office primitif

de la fête de la Conception, une recension latine des récits de l'enfance du Sauveur, grossie d'emprunts fort divers, où le coup d'œil du maître a immédiatement reconnu des éléments nouveaux. A son édition, il ajoute, en regard, le texte d'une autre recension souvent parallèle, plus d'une fois divergente, et la version anglaise d'un texte irlandais apparenté, nous dit-on ailleurs, à de vieux chants ou récits oraux que se transmettent encore aujourd'hui les conteurs gaëliques. L'intérêt et l'importance de cette publication ne réside pas seulement dans le caractère docétique du récit de la nativité, beaucoup plus accentué que jamais ; mais il y a de sérieuses présomptions pour voir ici de nouveaux éléments de l'Évangile de Pierre, étudié dès 1886 par M. R. James, et dont cette compilation de Hereford aurait tiré parti à côté d'autres sources moins anciennes et beaucoup plus connues. De nouvelles recherches, qu'avec sa modestie habituelle souhaite le savant auteur, et que favorisera l'attention éveillée par son édition et sa pénétrante introduction, feront un jour pleine lumière.

J. DE GHELLINCK, S. I.

F. CAYRÉ, A. A. **La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin.** Paris, Blot, 1927, (14×20 cm.), XII-336 p. Prix : 20 frs.

Livre consciencieux, de travail ardu, pénétrant, qui mérite d'être lu et étudié de près, car il dénote une longue accoutumance avec la pensée augustinienne, encore qu'un souci plus accentué de rigueur méthodique eût affermi davantage encore l'objectivité historique des résultats, et donné à la reconstruction systématique une physionomie moins schématique. Neuf chapitres d'étude appelée analytique, (p. 27-260), un chapitre synthétique ou d'essai de synthèse (p. 261-334) : celui-ci compare la pensée augustinienne avec les grandes écoles modernes, ceux-là, partie essentielle de l'étude, qui n'examine pas la genèse ou les vicissitudes de cette pensée, groupent les textes, abordés directement dans Augustin, d'après les divers points de vue qu'ils font découvrir dans la contemplation ; d'abord, les caractères généraux de la connaissance contemplative (chap. 1-3) ; puis, la nature de cette connaissance, image surnaturelle parfaite, vision de Dieu, vision médiate (chap. 4-6) ; enfin, certains points de vue accessoires (chap. 7-9), dont le dernier, fondement de la théologie parfaite augustinienne, n'est pas le moindre ; les chapitres 5 et 6 sont évidemment les plus importants. Parmi les œuvres utilisées, louons l'auteur d'avoir diminué, contrairement à M. Pourrat, l'importance des premiers écrits ; mais les élévations sur les psaumes et sur saint Jean auraient pu fournir des éléments suggestifs et la controverse avec Pélage méritait plus pour la grosse question du surnaturel. On n'acceptera pas également tout du point de vue de la méthode, de l'ordre ou de la concision dans l'exposé ; on souhaitera plus de concentration analytique sur saint Augustin seul, plus

d'ampleur dans les citations ou plus de précision dans certains termes et concepts, comme moralisme, mysticisme, etc.; on pourra contester des affirmations trop générales, des rapprochements, des présupposés, des conclusions et des groupements, qui demanderaient d'être mieux établis comme consciemment effectués ou admis par Augustin. Mais on devra reconnaître que l'auteur a apporté une vraie compétence à l'analyse de la pensée augustinienne et que ses pages, écrites avec modestie et chaleur, coupées de réflexions justes, éclairées de formules pénétrantes, constituent une aide de haute valeur, dont on pourra difficilement se passer, dans l'étude de la contemplation augustinienne. J. DE GHELLINCK, S. I.

R. S. T. HASLEHURST. **The Works of Fastidius, edited and translated.** London, Society of SS. Peter and Paul, 1927, (15×28 cm.), LII-318 p. Prix : 15 sh.

La longue controverse doctrinale que soutint saint Augustin contre Pélage et ses adeptes est bien connue ; ce qui l'est moins, parce que les documents originaux en sont peu nombreux et fragmentaires, c'est l'histoire interne du pélagianisme et le mode de son prosélytisme, voire le nom même de ses écrivains, en Bretagne, en Sicile, en Afrique, et dans quelques régions de l'Italie. Le mérite de M. Haslehurst est d'avoir rendu accessible aux théologiens et aux historiens, sans en donner une édition nouvelle, une espèce de « Corpus pelagianum » formé de neuf pièces différentes, les unes dues à Caspari, qui en éditait ou rééditait six en 1890, les autres dispersées de côté et d'autre, par exemple dans Migne sous le nom de saint Césaire ou de saint Augustin. Une introduction critique, qui s'appuie surtout sur Caspari et dom Morin, mais qui ajoute de bons éléments personnels, sans toutefois tenir suffisamment compte des remarques de J. Baer, et une traduction anglaise, audacieusement littérale, accompagnent le texte latin, excepté pour les deux derniers morceaux que l'auteur enlève au Breton Fastidius. Les historiens de l'Église et du dogme, avec les théologiens, consulteront avec profit ces pièces intéressantes et les remarques de M. Haslehurst. J. DE GHELLINCK, S. I.

GEISELMANN, S. I., **Die Eucharistielehre der Vorscholastik.** Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte, t. XV, 1-3. Paderborn, F. Schöningh, 1926, (16×24 cm.). Prix : 24 Mk.

Fruit d'un long labeur et d'une enquête extraordinairement étendue, cet ouvrage expose l'histoire de la doctrine eucharistique avec ses emprunts à saint Ambroise et à saint Augustin, les principaux inspirateurs du « métabolisme » et du « symbolisme », nous dit-on, durant les siècles antérieurs à la scolastique. Il s'impose à l'attention et par l'importance des conclusions qu'il dégage, et par la documentation fouillée

qu'il appelle à leur appui, et par la diversité des points de vue auxquels il se place : c'est une construction d'idée, en partie nouvelle, en partie inspirée par des travaux antérieurs qu'il prolonge ; l'auteur y a apporté la pensée nette d'un chercheur doublé d'un constructeur. Cette pensée suscite la réflexion, ce qui est souvent un mérite ; mais la réflexion aboutira plus d'une fois à faire rejeter mainte affirmation, contester une donnée, atténuer ou corriger un énoncé trop raide ou une généralisation trop forte.

Le long contraste des deux courants, avec leurs combinaisons partielles et surtout leurs oppositions trop accusées, tourne finalement à un schématisme qui n'est pas acceptable. La division des matières, compliquée, introduite parfois sous des titres peu satisfaisants, risque de fausser les proportions, mais elle fait bien ressortir quelques traits. La place nouvelle faite aux documents liturgiques des VII^e^-XI^e^ siècles mérite grandement d'être louée, mais l'interprétation de leurs données force à restreindre l'éloge. La présentation systématique d'un développement trop rythmiquement conçu marque des points de vue dont quelques-uns méritent attention, mais elle se meut un peu en dehors de toute psychologie et ne cadre pas toujours avec l'histoire. L'exposé prend fin avec Anselme de Laon et les polémistes des Investitures ; il était bon d'interroger ceux-ci, mais il n'est pas légitime de couper aussi brusquement l'évolution historique des controversistes antibérengariens, dont l'un, Guitmond d'Aversa, avait du reste fait l'objet d'une bonne étude. Nous n'entrons pas ici dans les remarques de détail : signalons seulement que la paternité de Fauste de Riez sur la première synthèse de l'enseignement eucharistique pourrait facilement être mieux établie ; l'authenticité des *Sententiae* d'Anselme de Laon est-elle à l'abri de tout soupçon ? La lettre d'Ernulphe de Rochester, absente dans Migne, méritait d'être plus fortement soulignée, car elle a sa valeur ; celle d'Anselme de Cantorbery éveille le scepticisme sur son origine, etc. J. DE GHELLINCK, S. I.

J. KAUP, O. F. M. **Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura.** *Franziskanische Studien, Beiheft 12.* Münster, Aschendorff, 1927, (16×24 cm.), 100 p. Prix : 3,90 mk.

Bon livre, instructif, sur un sujet qui intéresse la vie chrétienne, non moins que la doctrine des écoles dans ce qu'elles ont de plus « séraphique ». L'introduction donne un court aperçu sur la matière avant saint Bonaventure ; elle passe un peu rapidement ou omet certains noms, aussi bien à l'âge patristique, comme saint Cyrille d'Alexandrie, le docteur de la grâce sanctifiante, qu'à l'époque préscolastique, comme Gilbert et son école, ou les premiers successeurs du Lombard, qui orientent l'enseignement théologique de deux ou trois générations. Puis, une première partie examine la doctrine du docteur séraphique à propos des vertus infuses en général

(p. 7-23); la seconde partie a pour objet la seule vertu de charité (p. 24-96) : essence, « habitus », objet, effets, augmentation, permanence ou durée, certitude et signes de sa présence. On voudrait une conclusion synthétique. L'intérêt se concentre évidemment sur le point central de l'*amor concupiscentiae* et de l'*amor amicitiae*. Ici encore, la solution augustinienne est celle de saint Bonaventure qui, plus d'une fois, s'en tient aux termes mêmes d'Augustin. Les citations sont régulièrement traduites ; le texte original devrait être ajouté dans les notes.

J. DE GHELLINCK, S. I.

J. GLORIEUX. **Les premières polémiques thomistes : I. Le Correctorium Corruptorii « Quare ».** Édition critique. *Bibliothèque thomiste, IX.* Le Saulchoir (Kain), 1927, (25×16 cm.), LVI-451 p. Prix : 50 frs.

Au théologien et au philosophe, non moins qu'à l'historien, désireux de se renseigner, pièces en mains, sur la tradition thomiste primitive et sur les premières phases de l'opposition antithomiste au lendemain de la mort de saint Thomas, l'on ne saurait trop recommander le beau volume de l'abbé Glorieux.

Depuis longtemps, à la suite des travaux du cardinal Ehrle et du P. Mandonnet, il s'était fait la main par des recherches dans les trésors manuscrits du XIII^e^ siècle et de nombreuses études sur la période qui s'étend de 1250 à 1320. Aujourd'hui, il nous donne le texte, savamment préparé, du principal *Correctorium corruptorii*.

La vieille tradition augustinienne qui trouvait, comme nous le dit Peckam de Cantorbéry, ses principaux défenseurs chez les Franciscains, avait jugé indispensable de corriger tout de suite, dès avant 1279, le texte de saint Thomas (*Somme, Quaestiones disputatae, Quodlibeta, etc.*), par des annotations marginales destinées à renverser les thèses thomistes. Guillaume de le Mare avait fait ce travail de censeur rigide. Les thomistes répondirent sans tarder, vers 1282 sans doute, à ce qu'ils appelaient un *Corruptorium*. De là, le *Correctorium*, dit *Quare* du premier mot par lequel il débute ; il couvre près de 450 pages de texte serré. Une substantielle introduction étudie les témoins du texte, sa double rédaction, son auteur, Richard Clapwell, semble-t-il, mais sûrement pas Gilles de Rome. Tout n'y est pas également résultat certain ; la date n'est guère plus qu'insinuée ; mais la publication accuse une réelle maîtrise du sujet, et ce premier volume fait désirer l'apparition, à bref délai, des trois autres correctoires.

J. DE GHELLINCK, S. I.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

L. Marion. **Histoire de l'Église.** Tome premier. 9e édition. Paris, P. Téqui, 1928, (13×20 cm.), VIII-678 p.

Voici qu'avec cette neuvième édition le manuel de L. Marion atteint son trentième mille. C'est là un succès extraordinaire et, dans l'ensemble, mérité. En 1922, M. Lacombe avait apporté à cette œuvre des modifications de détail très nombreuses et divisé la matière en quatre tomes au lieu de trois. Maintenant, au contraire, il nous présente un volume très semblable à celui de la huitième édition : quelques retranchements ont été opérés; les références à des ouvrages écrits en des langues autres que le français ont été supprimées; la bibliographie française a été revue par M. l'abbé J. Martin.

Ce manuel, devenu classique en France, se recommande par d'incontestables qualités d'ordre, de clarté, de critique. Mais il n'a pas encore la perfection de certains livres de ce genre publiés par des catholiques allemands : car il y reste trop d'affirmations contestables et de lacunes, soit dans l'exposé des faits soit, dans les indications bibliographiques. Il faudrait, à notre avis, que la dixième édition fût plus fortement remaniée encore que la huitième.

E. de Moreau, s. i.

H. Krose, s. i. **Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland,** XIV Band, 1926-1927, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1927, (15× 24 cm.), XX-374 p. Prix : 10 Mk.

Les treize premiers volumes du magistral annuaire de l'Allemagne catholique avaient été publiés par le P. Krose, s. i. A partir du quatorzième, il est devenu l'organe de l'office de statistique ecclésiastique de Cologne, sans que son fondateur ait renoncé à en composer une partie. Son nom figure à côté de celui d'autres collaborateurs comme MM. J. Sauren, N. Hilling, le P. Väth, s. i, etc. Un des principaux intérêts de ce volume, conçu d'après le même plan que les précédents, provient sans aucun doute de l'utilisation des chiffres du recensement officiel (16 juin 1925). On sait que celui-ci tient compte, en Allemagne, des confessions religieuses des habitants. Nous avons pu constater avec joie que le nombre des étudiants en théologie a augmenté, de 1925 à 1926. De 2810, en 1924, il était descendu, en 1925, à 2643. Le voilà remonté à 2785. Mais la proportion de 14,6 séminaristes pour 100 prêtres en service actif est encore trop faible pour les besoins spirituels : elle devrait être de 17,2.

E. de Moreau, s. i.

É. de Moreau, s. i. **Saint Amand, Apôtre de la Belgique et du nord de la France.** (Museum Lessianum. Section missio-

logique, nº 7.) Louvain, Éditions du « Museum Lessianum », 1927, in-8º, x-367 p. Prix : 25 frs.

Le savant auteur du présent ouvrage se trouve depuis longtemps familiarisé avec le moyen âge. L'édition des « Chartes du XIIe siècle », et l'étude remarquable, concernant l'abbaye de Villers aux XIIe et XIIIe siècles, parues successivement en 1905 et en 1909, en sont la preuve. Mais, élargissant l'horizon et « préparant une histoire de l'Église en Belgique » (p. V), l'historien nous présente aujourd'hui poussé en haut relief, celui qui fut l'apôtre par excellence et le véritable initiateur de la vie religieuse dans ce pays : saint Amand.

La tâche n'est pas aisée. Les documents nombreux et sûrs font défaut. Aussi la question des « Sources » est-elle capitale ici. Dans une « Introduction » conduite avec une clarté parfaite et un sens critique très averti, l'auteur commence par établir la date et la valeur du document le plus considérable que nous possédions sur saint Amand. Voici la conclusion de l'auteur : « La première biographie de saint Amand, qui est mort peu après 675, n'est pas l'œuvre de Baudemond, de la seconde moitié du VIIe siècle (opinion du bollandiste Henschenius), ni celle de Gislebert de Saint-Amand de la seconde moitié du VIIIe siècle (opinion récente de M. B. Krusch), mais elle a été composée par un clerc de Noyon, dans la première moitié du VIIIe siècle », après 725 (p. 50-51). L'auteur anonyme ne rapporte que des traditions orales et celles-ci se trouvent déjà par endroits contaminées par des récits légendaires. Le courant légendaire et le courant historique se confondent si bien dans ce document racontant la vie du grand apôtre qu'il est difficile, voire impossible, de les discerner. C'est là ce qui donne à la physionomie du saint quelque chose de flottant, d'imprécis, elle apparaît toujours enveloppée dans une sorte de splendeur d'apothéose.

Deux autres documents : l'un, d'une authenticité incontestée, la lettre du pape saint Martin (p. 187-188); l'autre plus discuté : le Testament de saint Amand (p. 260-266), donnent du saint quelques renseignements complémentaires.

C'est avec ces maigres documents que le P. de M. a réussi à nous donner une vie très belle, parce qu'il nous la montre évoluant dans son milieu. C'est toute la vie religieuse du VIIe siècle qui se trouve condensée dans ces pages. On y précise la situation du paganisme à cette époque, l'organisation des paroisses, la vie religieuse populaire et monachique. Les passages sur l'influence des moines irlandais et en particulier de saint Colomban de Luxeuil sont à la fois très neufs et très suggestifs.

Jamais cependant dans ces études, qui risquaient de devenir des hors-d'œuvre, on ne perd de vue le héros du livre. En dix chapitres, nous faisons connaissance successivement avec le moine, le missionnaire, l'évêque. L'auteur est ingénieux à exploiter les moindres indices, pour en tirer

le plus qu'il peut. Si la figure de saint Amand n'apparaît pas dans tout son relief, ce n'est pas la faute du biographe. Un détail pourtant de son caractère ne nous semble pas justifié : le P. de M., à différentes reprises, nous représente le saint comme un caractère prompt à se décourager. Mais sa mission de Gand, où seul, abandonné de tous, malgré l'hostilité des gens, il continue à travailler, est empreinte d'une énergie persévérante si peu banale, qu'on est tenté de se demander si c'est pour cette raison qu'il a renoncé à sa mission entreprise auprès des Vascons et des Slaves. Supposons que nous n'ayons de saint Paul que les quelques lignes où le grand apôtre décrit son abattement, serait-on en droit de conclure que c'était un tempérament prompt à se décourager?

Mais quelles que soient les rares imperfections de détail de l'œuvre, par la clarté d'exposition, par l'érudition, la richesse des points de vue, la sûreté de la critique, la vie de saint Amand inaugure magistralement l' « Histoire religieuse de la Belgique ». Joseph Duhr. s. i.

Saint François d'Assise raconté par ses premiers compagnons. Trad. française de la « Legenda Antiqua », d'après le MS. 1046 (M. 69) de Pérouse. Traduction de l'abbé F. Fagot. Collection « Caritas ». Paris, Bloud et Gay, 1927, (19×12 cm.), xvi-185 p. Prix : 11 fr.

M. l'abbé Fagot nous avait déjà donné deux traductions des vies de saint François, à savoir de la première biographie de Thomas de Celano et de la *Legenda maior* par saint Bonaventure. Ce nouveau volume, écrit comme les autres d'une plume facile et élégante, rend en français la *Legenda Antiqua*, découverte en 1922 à Pérouse par le P. F.-M. Delorme et dans laquelle celui-ci vit, d'accord avec le P. Gratien, M. Little et M. Paul Sabatier, les souvenirs de Frère Léon, ou plus exactement encore la rédaction des souvenirs des Frères Léon, Ange et Rufin, par le premier de ces franciscains, c'est-à-dire la véritable *Legenda trium sociorum*. Écrite par ordre du chapitre général de 1244, elle servit de base à la *Vita Secunda* de Celano. Frère Léon n'a pas le talent d'écrivain de son confrère Thomas. Mais il possède une fraîcheur d'imagination, une bonhomie et une candeur qui se passent sans peine des agréments du style.

E. de Moreau, s. i.

C. Journet. **L'esprit du protestantisme en Suisse.** Bibliothèque française de philosophie. Paris, Nouvelle librairie nationale, 1927, (13×20 cm.), 220 p. Prix : 12 fr. 50.

Quoique plus limité par son sujet, puisqu'il se borne à la Suisse, quoique plus synthétique, puisqu'il ne veut que dégager l' « esprit » du protestantisme helvétique, l'ouvrage de M. l'abbé Journet mérite de

prendre place à côté du *Protestantisme comparé au catholicisme* de Balmès et de la *Symbolique* de Moehler. Il a de plus sur ces œuvres fameuses l'avantage d'être récent et de nous dévoiler des tendances actuelles.

Deux études se partagent le volume : la première, de cinquante pages, a trait au premier réformateur suisse, Zwingli, qui fit la déchirure entre l'Église catholique et la Suisse aujourd'hui protestante. La seconde cherche à saisir le protestantisme suisse dans la phase la plus avancée de son évolution, pour définir exactement le centre de ses doctrines et la force animatrice de ses tendances.

Ces deux parties forment d'ailleurs un tout. Car M. Journet trouve déjà chez Zwingli les aspects les plus subtils de l'erreur initiale du protestantisme suisse, qui ont déterminé son évolution jusqu'à ce jour : *la méconnaissance des rapports de la théologie et de la vérité évangélique* (opposition de la Bible et des Pères, d'une part, et des scolastiques, de l'autre; division entre la foi, la théologie, la métaphysique et la science); *la méconnaissance des rapports de la réalité sensible et de la sainteté évangélique* (Zwingli prêche une sorte *d'angélisme*; de là incompatibilité du protestantisme avec les arts et la liturgie; ruine de la croyance vraie à l'Incarnation, à la résurrection de la chair; guerre à la sacramentalité); enfin la *méconnaissance des rapports de la discipline temporelle et de la liberté évangélique* (la liberté évangélique ne veut ni du pouvoir d'ordre, ni du pouvoir de juridiction de l'Église, surtout de son pouvoir indirect : de là rupture de l'harmonie entre l'Église et l'État).

Or, cette triple méconnaissance originelle de la théologie, des sacramentaux et du pouvoir indirect entraînera infailliblement le protestantisme à dénoncer une triple brisure entre la foi et la raison, l'esprit et la matière, l'Église et l'État. Actuellement, dans son aversion pour l'intelligence, le protestantisme s'efforce toujours davantage de se définir, non par une doctrine, mais par une attitude d'âme. Et quelle attitude d'âme?

« Jusqu'au protestantisme, on avait dit : La foi doit être docile au point de se conformer à la doctrine révélée. Le protestantisme dira : C'est la doctrine révélée qui doit s'adapter aux besoins de la foi.

« Jusqu'au protestantisme, on avait dit : La connaissance doit se régler sur le réel. Le protestantisme dira : C'est le réel qui doit se régler sur la connaissance.

« Jusqu'au protestantisme, enfin, on avait dit : La vérité exprime *ce qui est*. Le protestantisme dira : La vérité exprime *ce qui plaît* » (p. 83).

De son côté, la sainteté « évangélique », se désagrège sous l'action de l'angélisme, malgré les protestations qu'élèvent parfois, au nom de la nature humaine, dans le domaine du culte et de la liturgie, certains protestants romands. Avec le secours des philosophies évolutionnistes, le protestantisme remplace toujours davantage le dogme de la résurrection de la chair par une simple affirmation de survie; il évapore la consistance

des miracles ; il réduit de plus en plus l'essence du Christianisme et la signification des sacrements qu'il a conservés.

Après la *vérité* et la *sainteté*, voici enfin la *liberté*. Celle-ci se trouve naturellement gênée par une société religieuse. Elle tendra donc vers l'individualisme pur, soit par la multiplication des sectes, soit par des églises *multitudinistes*, où s'atténuent à ce point les exigences doctrinales qu'elles ne sont plus un fardeau pour personne. De plus, à la doctrine chrétienne de la puissance qui vient d'en haut, le protestantisme romand oppose toujours plus nettement la doctrine rousseauiste de la puissance qui vient d'en bas, formule d'ailleurs absolument contradictoire.

Ainsi le protestantisme apparaît de plus en plus, dans ses manifestations diverses, étudiées surtout pour la Suisse par M. Journet, comme « la protestation de la raison humaine contre la révélation divine, de l'autonomie de l'homme contre l'intervention de Dieu, des droits de la nature contre les exigences de la surnature ». E. DE MOREAU, S. I.

L. VON PASTOR. **Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration.** Klemens VIII (1592-1605). Erste bis siebte Auflage. Freiburg im Breisgau, Herder, 1927, XL-804 p., (22 × 14 cm.). Prix : 20 M.

Au nom du pape Clément VIII est attaché un grand fait historique : l'absolution du roi de France, Henri IV. Dans ce onzième volume de son monumental ouvrage, M. Pastor nous en montre toute l'importance, politique et religieuse. Ces pages, qui forment le second et le plus intéressant chapitre du livre, nous font vraiment vénérer ce pontife, consciencieux, pieux, zélé ; elles nous décrivent ses angoisses, ses recours répétés à ses conseillers, les cardinaux ; elles nous parlent de ses prières, de ses austérités, de ses pèlerinages qui préparent la décision finale, prise malgré les efforts acharnés de l'Espagne pour l'empêcher. Parmi les autres chapitres, il faut signaler ceux qui retracent le portrait du pape Aldobrandini et qui permettent de saluer en lui un digne continuateur de la réforme de l'Église poussée si vigoureusement par Pie V, par Grégoire XIII et par Sixte-Quint. La controverse *De Auxiliis* est surtout racontée d'après le P. Astrain.

Jusqu'ici il n'existait pas encore de biographie sérieuse de Clément VIII. Un des premiers, Pastor put utiliser les archives de ce pontificat réunies par Léon XIII. Mais il va sans dire que, comme pour ses volumes précédents, le grand historien a puisé à bien d'autres fonds : archives des Doria, des Aldobrandini, etc., etc. E. DE MOREAU, S. I.

PONCELET (A.) S. I. **Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas. Etablissement de la Compagnie de Jésus en Belgique et ses développements jusqu'à la fin**

du règne d'Albert et d'Isabelle. Mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique. 1re Partie, Histoire générale. Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1927, (17 × 25 cm.), VI-591 p.

Ce volume, couronné par l'Académie royale de Belgique, répond à une question qu'elle avait soumise au concours. Il y répond encore incomplètement, car la partie générale doit être suivie d'une partie spéciale qui traitera de l'activité apostolique et sociale des jésuites belges dans l'enseignement, le ministère des âmes, les hôpitaux et les prisons, enfin de leurs travaux littéraires et scientifiques. L'auteur publiera un autre volume encore, dont l'Académie ne peut entreprendre l'édition, et qui étudiera le gouvernement et l'administration de l'ordre, la formation spirituelle et scientifique de ses membres, les usages et la vie intime des communautés.

Tous les lecteurs de cette partie générale seront d'accord pour en louer les mérites exceptionnels : documentation très étendue et en majeure partie inédite ; division fort nette de la matière ; impartialité qui « consiste à être juste et non à être neutre » ; intérêt soutenu du récit, malgré la nécessité de faire l'histoire des nombreuses maisons, fondées surtout sous le gouvernement d'Alexandre Farnèse et au temps des Archiducs ; charme spécial de certains portraits, par exemple de ceux des PP. Olivier, Adriaenssen et Manare ; enfin correction de la langue.

Suivant les idées du chanoine Daris, le R. P. Poncelet avait cru que l'évêque de Liége, Robert de Bergues, avait eu le premier l'idée d'établir en cette ville une université, dont la faculté de théologie recevrait de la Compagnie ses professeurs. Depuis, M. L. Halkin a prouvé que la bulle de 1561, obtenue par Robert de Berghes, n'avait point pour but de créer à Liége une université, ni un collège d'humanités, mais un séminaire diocésain dont la direction exclusive appartiendrait aux jésuites. (*Les Origines du collège des jésuites et du séminaire de Liége.* Liége, Demarteau, 1927).

En lisant le bel ouvrage du R. P. Poncelet nous eûmes l'impression que l'auteur décrivait parfois l'état moral du clergé en se référant trop uniquement à des sources jésuitiques. Faisant œuvre de réformateurs, les membres de la Compagnie n'étaient-ils pas portés à exagérer l'étendue du mal ?

E. DE MOREAU, S. I.

MARTIN (G.). **La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution.** Préface de M. Philippe Sagnac. Paris, Presses universitaires de France, (12 × 19 cm.), XIX-306 p. Prix : 10 fr.

La Franc-maçonnerie est-elle responsable de la Révolution française ? Dès 1792, l'abbé Barruel répondait que oui ; il énonçait même la théorie,

souvent reprise depuis, du « complot maçonnique ». Aujourd'hui, les historiens de tendances diverses, le catholique Augustin Cochin, mort au champ d'honneur, et M. Gaston Martin, qui dédie l'ouvrage présent à un ancien grand-maître du Grand-Orient de France, écartent résolument toute idée de complot, mais mettent en relief, chacun à sa manière, le rôle immense joué par la Franc-maçonnerie dans la préparation de la Révolution. Nous n'admettons pas, sans doute, toutes les opinions de M. G. Martin; certaines pages de son livre dénotent de la hâte dans le travail. Cependant nous pensons que sa synthèse restera debout. A partir de 1770 surtout, les *Loges* de France ont élaboré des doctrines philosophiques abstraites pour en faire des doctrines de gouvernement; elles en ont entrepris la propagande; elles ont dirigé en bonne partie la rédaction des *Cahiers*, surtout dans les campagnes; elles ont assuré le triomphe de ces idées aux États généraux. La moitié des membres de cette assemblée étaient maçons; et pourtant il n'y avait alors, en France, que 30.000 « frères ». Mais la force organisatrice de l'ordre maçonnique, ses méthodes de travail, sa discipline, ses habitudes parlementaires, voire son habileté manœuvrière en ont fait le meilleur agent de propagation et de mise en œuvre des doctrines de Liberté, d'Égalité, de Fraternité. E. DE MOREAU, S. I.

G. GAUTHEROT. **Septembre 1792. Histoire politique des massacres.** Paris, Beauchesne, 1927, (12×19 cm.), 174 p. Prix : 10 fr.

M. Gautherot est l'auteur de plusieurs études sur la Révolution française. Dans celle-ci il s'applique à déterminer les vrais responsables des massacres de septembre. Ce sont avant tout les « triumvirs de la liberté », Marat, Danton et Robespierre; en second lieu, Roland le ministre, Pétion le maire, Santerre le commandant général, Manuel le procureur, Maillard et sa bande. Enfin, outre ces hommes, il y a des organismes, coupables eux aussi : le club des Jacobins, la Commune de Paris et les sections de Paris. Le ch. VIII nous trace un émouvant tableau du carnage, à Paris et en province. E. DE MOREAU, S. I.

LITURGIE

O. GATZWEILER, O. F. M. **Die liturgischen Handschriften des Aachener Münsterstifts.** Liturgiegeschichtliche Quellen, herausg. von K. Mohlberg, O. S. B., u. A. Rücker, Heft 10. Münster, Aschendorff, 1926, (17×25 cm.), 222 p. Prix : 10 Mk.

Dans ces derniers temps, les bibliothèques médiévales, qui nous font

pénétrer de près dans les sources de la vie intellectuelle du moyen âge, ont été l'objet de remarquables études, dont les premiers résultats promettent une fécondité toujours grandissante. Le P. Gatzweiler, à la suite d'autres, a voulu contribuer à cette reconstruction en analysant avec attention les anciens livres liturgiques du « Münster » d'Aix-la-Chapelle. Le rôle qu'a joué cette église dans l'histoire d'Allemagne justifie ce choix, comme le nombre de ses volumes encore conservés, qui dépasse les quatre-vingts : peu, malheureusement, remontent au delà du XII^e siècle, beaucoup sont du XIV-XV^e siècle, quelques-uns plus modernes ; signalons le magnifique évangéliaire carolingien, aujourd'hui à Vienne. Il est superflu de rappeler les secours que pareils travaux fournissent à l'histoire de la liturgie et des diverses manifestations de la pensée religieuse au cours de son histoire. Mentionnons, entre autres, ce qui regarde ici le culte de Charlemagne et l'introduction de la Fête-Dieu (certes dès 1302) et de sa procession. On voudrait une meilleure disposition typographique pour séparer davantage chaque manuscrit et donner plus de relief à l'indication de leur âge.

J. DE GHELLINCK, S. I.

C. CARBONE, **Praxis ordinandorum ad canones codicis redacta.** Nova editio aucta et expolita, Taurini, Marietti, 1928, (11×18 cm.), XVI-246 p. Prix : 10 lires.

Sous une forme catéchétique, par questions et réponses, l'auteur passe en revue tout ce que les ordinands doivent savoir pour recevoir comme il faut les différents ordres et pour les exercer dignement. Comme de juste, l'auteur a fait de larges emprunts au Pontifical et au nouveau Droit canon. Des extraits des Saints Pères et des maîtres de la vie spirituelle rappellent aux ordinands la haute dignité de l'état auquel ils aspirent et la perfection à laquelle ils doivent tendre pour répondre à cette dignité.

J. PAUWELS, S. I.

Missel des fidèles et office divin, contenant la messe de chaque jour, les vêpres et complies des dimanches et fêtes solennelles, les Matines et Laudes de Noël, de la Fête-Dieu, des Morts et du Triduo de la Semaine Sainte. Tout en latin et en français. Paris - Tournai - Rome, Desclée, 1927, (9×15 cm.), 2144 p. Prix : à partir de 32 fr. (suivant la reliure).

Les fidèles, heureusement de plus en plus nombreux, qui tiennent à s'associer activement aux prières liturgiques, trouveront dans ce volume de quoi satisfaire leur dévotion : texte complet, en latin et en français, de toutes les messes de l'année ; vêpres et complies des dimanches et des grandes fêtes, pour quelques-unes même les matines et les laudes. Une

courte notice fait comprendre le sens des prières liturgiques et leur application à la fête du jour.

Les auteurs ont cru préférable de modifier l'ordre du missel. Ainsi les oraisons *ad diversa* se trouvent après le 1er dimanche de l'Avent, l'ordinaire de la messe et le Commun des Saints sont intercalés entre le Propre du Temps et le Propre des Saints. Ces changements ne nous semblent pas heureux, mais nous regrettons surtout l'introduction dans le corps du missel d'un certain nombre de fêtes qui ne sont célébrées qu'en quelques diocèses, surtout en France, et cela sans que la plupart du temps aucune indication ne montre qu'il s'agit d'une fête particulière. Pas mal de fêtes ont été ainsi introduites, qui, assez répandues anciennement, ont disparu de la plupart des calendriers depuis la réforme de Pie X. Tout cela, ainsi que le nombre assez considérable de renvois, qui en est la conséquence, crée plutôt des difficultés aux fidèles qui se serviront de ce Missel. J. Pauwels, s. i.

Rituale Romanum. Editio secunda post typicam. Ratisbonne, Pustet, 1926, 1 vol. (9×14 cm.), 828 p. Prix à partir de 4,50 Mk.

Cette édition, d'un format commode et vraiment portatif, se recommande par ses caractères fort clairs et faciles à lire. J. Pauwels, s. i.

Officium parvum B. M. Virginis et officium defunctorum cum psalmis paenitentialibus et litaniis sanctorum. Editio secunda iuxta typicam III vaticanam. Ratisbonne, Pustet, 1926, (7×12 cm.), 290 p. Prix à partir de 2,80 Mk.

Ce volume est destiné surtout aux nombreux religieux et religieuses qui n'étant pas obligés au grand office, récitent l'office de la Sainte Vierge. L'office des morts qui est donné n'est pas seulement l'office ordinaire, mais également celui qui, dans le nouveau Bréviaire romain, est assigné au 2 novembre. C'est un beau petit volume très portatif, imprimé en caractères bien lisibles, rouge et noir sur papier fin. J. Pauwels, s. i.

Preces ante et post missam. Editio 13. Ratisbonne, Pustet, 1927, (10×15 cm.), 132 p. Prix à partir de 1,20 Mk.

C'est un vade mecum des Prêtres. Outre les prières avant et après la messe tirées du Missel et du Bréviaire, on y trouve un grand nombre d'autres prières qui permettent de varier la préparation à la Sainte Messe et l'action de grâces. Les éditeurs ont ajouté les diverses litanies approuvées et d'autres prières, dont quelques-unes, comme le *Te Deum*, l'exposition et la bénédiction du Saint-Sacrement, sont d'un usage fréquent, d'autres au contraire semblent d'un usage plutôt restreint.

J. Pauwels, s. i.

Office des défunts, traduit et commenté par les Bénédictines de Saint-Louis du Temple. Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, Lophem (Bruges), 1 vol., (10×16 cm.), 94 p. Prix : 6 fr.

Ce petit volume, qui fait suite au petit office de la Sainte Vierge, donne le texte latin et français de l'office ordinaire des défunts. Un grand nombre de notes explicatives montrent l'adaptation des prières liturgiques au culte des défunts. Traduction et notes sont dues aux Bénédictines de Saint-Louis du Temple à Paris. Le volume imprimé rouge et noir sort des presses de la maison Desclée-De Brouwer à Bruges. J. Pauwels, s. i.

MISSIOLOGIE

Les Élites en pays de Mission. Compte-rendu de la cinquième semaine de missiologie de Louvain. Louvain, Éditions du Museum Lessianum, 1927, (15×23 cm.), 254 p. Prix : 15 fr.

Cinq cents missionnaires et missiologues, appartenant à 42 Ordres ou Congrégations missionnaires et à 23 nations différentes, se sont réunis en 1927, à Louvain, afin de discuter la question de la formation des élites en pays de Mission : élite religieuse, élite intellectuelle, élite sociale. On trouvera dans ce compte rendu les rapports présentés à ce Congrès, suivis des échanges de vues qu'ils ont soulevés. Cet ouvrage permettra aux missionnaires et aux missiologues de perfectionner leur méthode de travail et aux profanes de saisir sur le vif l'œuvre prodigieuse des missionnaires catholiques dans le monde. A. Hublou, s. i.

Weckruf an die gebildete Welt herausgegeben vom Akademischen Missionsbund. Heft II : Dr Schmidlin, Swami Upadhyaya. — Heft III : A Freitag, Akademiker und Mission. Münster, Aschendorff, 1925 u. 1927, (16×23 cm.), 24 u. 58 p. Prix 0.30 u. 0.60 Mk.

Le secrétaire général des Associations missionnaires estudiantines allemandes a réuni dans cette brochure divers articles, signés de noms bien connus : Schmidlin, Freitag, Steiner, traitant du mouvement missionnaire des étudiants catholiques en Allemagne et à l'étranger. On y trouve également une notice du P. J. Thauren sur le mouvement missionnaire des étudiants protestants. Cette brochure est intéressante surtout pour qui veut se rendre compte de ce qu'est le mouvement en faveur des missions parmi les étudiants et les étudiantes allemands, qu'elle décrit de différents points de vue : tandis que le P. Freitag, s. v. d. en

expose les principes, le P. Harig, s. v. d. et le Dr Steiner suivent son développement en Allemagne et en Autriche et le Dr Schmidlin nous fait connaître l'influence qu'il eut à l'étranger. L'organisation du mouvement et des différentes académies est expliqué par J. Forstlehner et H. Kils. Cette brochure témoigne des généreux efforts fournis par la jeunesse catholique allemande pour occuper une place honorable dans le mouvement universitaire qui se dessine de plus en plus vigoureusement en faveur des missions.

A. Hublou, s. i.

J. Thauren, s. v. d. **Die Akkomodation im katholischen Heidenapostolat.** Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte herausg. von J. Schmidlin, Heft 8. Münster, Aschendorff, 1927, (16×24 cm.), 152 p. Prix : 6 Mk.

La publication des rapports présentés aux différentes Semaines de Missiologie de Louvain ont fortement mis en lumière la nécessité d'adapter l'enseignement catholique à la mentalité des peuples évangélisés; par ailleurs de nombreux articles parus dans des revues allemandes ont attiré l'attention des missiologues sur ce point. Personne, pourtant, jusqu'à présent, n'avait pris la peine de rassembler ces matériaux pour faire un exposé systématique de cette importante question. Ce travail qui rendra les plus grands services aux missiologues et aux missionnaires vient d'être fait, d'une manière fort distinguée, par le Dr Jos. Thauren de la Société du Verbe Divin.

Après avoir montré en quoi consiste la méthode d'adaptation il apporte les raisons qui la justifient, plus que cela, qui l'imposent non seulement à l'attention mais aussi à l'activité du missionnaire, et développe ensuite beaucoup plus largement les applications pratiques que l'on en peut faire en ce qui concerne le vêtement, l'habitation, la langue, les goûts esthétiques, les coutumes sociales, les richesses intellectuelles, morales, religieuses des peuples à évangéliser. Un exposé historique rapide de ce qui a été fait en ce sens met fin à cette intéressante étude dont l'opportunité apparaît plus marquante encore, lorsqu'on songe que les puissances coloniales penchent de plus en plus vers une politique régionaliste ou associationniste.

A. Hublou, s. i.

Swami Upadhyaya Brahmabandhar. Ein katholischer Wahrheitsucher des Ostens, von Prof. Dr Schmidlin. Aschendorffscher Verl., Münster, 1925, 21 p. Prix : 30 Pfg.

Proportions gardées, il y avait chez le Bengali Brahmabandhar quelque chose de l'énergie d'un Athanase, des gestes d'un François d'Assise, de la trempe et de la destinée, sinon du succès d'un Origène. La brève étude du Dr Schmidlin n'a peut-être pas tout le charme des souvenirs d'Animananda, l'éminent disciple du Swami; mais le Dr Schmidlin, écrivant dans le

recul d'une vingtaine d'années, dégage mieux l'unité et la leçon de cette grande existence ; il peut exprimer sans ambages sa façon de penser.

M. Ledrus, s. i.

H. Mazeau. **Hélène de Jaurias.** Paris, P. Téqui, 1928, (13×19 cm.), vi-307 p. 1 grav. Prix : 10 frs.

Les nouvelles inquiétantes sur nos missions chinoises, que nous apportent tous les jours les journaux, attirent l'attention des chrétiens sur l'Orient et leur font comprendre l'héroïsme qu'exige l'apostolat dans les pays du Soleil Levant.

M. Henri Mazeau a profité d'une occasion favorable en livrant au public la vie d'une de ces nombreuses héroïnes de l'Église catholique. L'apostolat d'Hélène de Jaurias s'est exercé au milieu de difficultés analogues à celles que rencontrent aujourd'hui nos missionnaires : la Révolution des Taïpings, le siège de Ning-Pô et le choléra qui s'en suivit, l'épidémie de Chang-Haï, le massacre de Tien-Sin et la défense du Pétang. Sa dernière maladie pendant la guerre des Boxers, son agonie au bruit du canon dans les affres d'un siège, montrent la grandeur de cette âme dont le principal souci fut le soin des malades.

J. De Coster, s. i.

J. de Ghellinck, s. i. **Les Franciscains en Chine aux XIIIe-XIVe siècles.** Xaveriana, 2 vol. Louvain, 1927, (15×10 cm.), 40-40 pages.

La consécration des premiers évêques chinois par Pie XI donne à ces deux brochures des *Xaveriana* leur actualité. Mais l'auteur s'est surtout préoccupé, en les composant, de faire une œuvre scientifique. Jean de Plano-Carpini, André de Longjumeau, Guillaume de Rubrouck, Jean de Montecorvino, André de Pérouse, Odoric de Pordenone, Jean Marignolli : tels sont les principaux religieux dont il nous raconte les expéditions et les conquêtes apostoliques dans le lointain « Cathay ». A la sûreté de l'information, l'auteur a su joindre la concision et l'élégance de la forme.

E. de Moreau, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

E. Dublanchy. *La Voix de Pierre pour l'indépendance du Pape* (Etude théologique des documents pontificaux). Paris, Bonne Presse, (13×20 cm.), vi-190 p.

Cette étude est basée sur des documents pontificaux publiés en appendice, à savoir deux de Pie VII, onze de Pie IX, deux de Léon XIII, quatre de Benoît XV et un de Pie XI. Elle s'attache à établir l'indépendance de droit, appartenant au pape en vertu de sa primauté apostolique, et à dégager les prérogatives de fait, assurées au Saint-Siège par sa souveraineté temporelle. Peut-être l'auteur dépasse-t-il parfois la pensée de ses sources en déclarant cette forme précise de souveraineté temporelle « nécessaire

pour le juste maintien de la pleine liberté due au Saint-Siège » ; mais on louera son érudition, la rigueur de la plupart de ses raisonnements et l'amour sincère de l'Église et de la Papauté qui lui a fait prendre la plume.

E. DE MOREAU, S. I.

M. MARNAS. *Quel est donc cet homme?* 2e édition. Paris, Perrin et Cie, 1927, (12×19 cm.), XVI-375 p. Prix : 15 fr.

Cet homme est le Sauveur du monde. On ne prétend pas ici en faire une histoire proprement dite ; mais on a « essayé de dégager son personnage historique des brumes du passé et des obscurités des textes ». L'effort de Me Marnas témoigne assurément d'une connaissance sérieuse des Évangiles et des écrits rabbiniques qu'elle sait exploiter avec bonheur. Peut-être doit-on se demander si elle s'est rendu compte de façon assez concrète de l'immense influence et de la portée des idées messianiques chez les contemporains du Christ. Celles-ci suggéreraient parfois une explication plus simple des choses et permettraient de faire ressortir sous un jour plus dramatique et plus poignant l'incompréhension du rôle du vrai Messie qui rendait suspecte au Sauveur lui-même la foi de certains de ceux qui croyaient en lui (Io. II, 24). ROB. PÉRILLEUX, S. J.

FLEURY-DIVÈS (P). *Par la Croix dans la joie. Lettres et journal de « Une âme victime et hostie »* Paris, Lethielleux, (12 × 19 cm.), 256 p. Prix : 10 fr. 75.

Pour juger équitablement ce livre, il faut se faire une juste idée de ce qui constitue l'essence même d'un journal spirituel. N'est-elle pas une révélation de l'histoire intime d'un « individu », devant permettre au lecteur de revivre les angoisses, les peines et les joies que l'auteur a ressenties? Le chrétien ordinaire parviendra-t-il à s'identifier avec « une âme victime et hostie », à la comprendre? C'est peu probable. Les tortures physiques, les épreuves morales qu'elle ressent sont si intenses et si élevées, qu'une expérience peu commune des voies crucifiantes de la Providence serait nécessaire à quiconque voudrait les pénétrer. Une élite spirituelle seule, semble-t-il, sera capable d'apprécier ces pages sublimes, par endroits, d'amour, de confiance et de résignation. Ces notes ne dévoileront pas à tous leurs lecteurs les trésors qu'elles contiennent ; puissent-elles du moins les engager tous à porter la croix avec plus d'amour et de joie. En ce cas, elles n'auraient pas été inutiles. H. M.

Abbés J. LECLERCQ et A. MAMPAEY. *Annuaire Catholique de Belgique.* Donnera le recensement précis de la vie catholique en Belgique, la liste par ordre alphabétique des paroisses du pays avec les institutions et œuvres y établies, la liste par ordre alphabétique des rues des villes principales avec indication de la paroisse, le détail des institutions d'action catholique, sociales et religieuses. Cet annuaire, fort volume in-8°, de plus de 600 pages, est en préparation aux Editions de la Cité Chrétienne, 28, Marché du Parc, à Bruxelles. Le prix de souscription est de 25 francs.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

EXERCITIA SPIRITUALIA PRO CLERO. 1928

Mensibus julio, augusto et septembri, Exercitia Spiritualia decem dierum pro Sacerdotibus dioecesium Belgii instituentur, omnino ad mentem S. Ignatii de Loyola, silentio perpetuo et activis meditationibus.

Prima instructio habebitur circa horam 4^am^ pomeridianam ; finis vero secessus post prandium diei decimi.

Ad fructus Exercitiorum uberes colligendos omnino necessarium est ut nemini liceat inchoare secessum post primam instructionem, nec eum etiam ad breve tempus interrumpere, nec ante finem proficisci. Reverendi Domini qui praeviderent se ab initio usque ad finem sanctis Exercitiis vacare non posse, aliam potius occasionem exspectare velint.

Ut rite succedat secessus, multum interest ne exercitantes nimio sint simul numero ; quare non plus quam triginta in unoquoque secessu admittentur.

Expensa Superiori domus solvenda ad victum et caetera omnia compensanda erunt 110 francorum ; qui totam hanc summam difficilius solverit, contribuere velit quod potest : res secreta remanebit.

Exercitia tradentur

Flandrice : Truncinii, 18 - 27 julii, a P. Destoop.
Alken, 16 - 25 augusti, a P. Destoop.

Gallice : Arluni, 10 - 19 julii, a P. Thibaut.
Fayt, 27 augusti - 5 septembris, a P. Herman.

Litterae, quibus quis nomen dare velit, mittantur ad Superiorem domus, in qua obeuntur Exercitia, scilicet :

Pro secessibus flandricis :

E. P. Rector, Oude Abdij, Drongen.
E. P. Superior, Retraitenhuis, Alken.

Pro secessibus gallicis :

R. P. Recteur, 140, rue des Déportés, Arlon.
R. P. Supérieur, Chaussée, 199, Fayt-lez-Manage.

N. B. Domini Sacerdotes, qui Exercitia iam obierunt, invitantur ut, memores fructus spiritualis inde percepti, confratres suos, praesertim eos qui tali beneficio nondum usi sunt, ad illa adeunda suaviter inducant. « Maxime optandum est, ut omnis sacerdos, quandoque in vita, per longius tempus, v. g. decem dies, exercitiis spiritualibus sese tradat, non gregatim in recessu annuo communi, sed cum aliquot tantum confratribus ». *(Acta et Decreta Conc. Prov. Mechlin. IV, 1923).*

Qu'est-ce que la contingence?

I. Les données dogmatiques.

Tout le réel, quel que soit son degré de solidité, doit s'appeler Créateur ou créature ; c'est dire qu'il est ou Cause ou causé, ou Principe ou effet, qu'il a l'être et l'existence de Soi ou par l'Autre, qu'il est nécessaire et indépendant ou contingent et relatif. Et cette contingence n'est pas seulement un obstacle à franchir pour exister, un échelon à monter pour se suffire ensuite à soi-même, mais une indigence durable, ayant besoin d'être sans cesse comblée par une continuation de ce premier influx qui lui donnait d'exister à l'instant précédent. Cette contingence n'envahit pas seulement l'être statique, mais le dynamique, l'agir, le changement en tout ce qu'il a de réalité ; elle fait que toute activité créée ne s'explique pas elle-même, ne se pose pas elle-même, ne cause pas à elle seule. Il faut dire aussi que tout ce réel fluent et créé n'existe pas depuis toujours, ne coule pas de toute éternité, a des limites dans le temps, signe irrécusable qu'il n'était pas pour l'Éternel un objet de vouloir nécessaire, signe que sa contingence n'est pas seulement dépendance mais finitude. Il faut dire enfin que tout ce réel fluent ne se comprend que comme un fruit de la Bonté qui se répand, comme un courant qui, prenant conscience de lui-même, doit se retourner vers sa Source et reconnaître en Dieu la Bonté originelle et terminale, par qui il est unifié et finalisé ; le monde nous apparaît comme un poème vivant qui doit chanter l'Art éternel. (1)

Telles sont à peu près les données dogmatiques, que nous voudrions préciser par un peu d'analyse philosophique ; dans

(1) Concil. Vatic. Denz. n. 1782 sq. ; 1801 sq.

leur diversité elles convergent vers cette simple formule : les rapports du monde à Dieu se résument en une dépendance totale à tous les points de vue. C'est là la contingence.

II. Difficulté d'ensemble : le dualisme.

Pour aller droit au fond de la difficulté qui heurte les esprits, surtout les plus modernes, avouons que notre doctrine pose une dualité d'êtres : Dieu et le Cosmos; une dualité d'agirs : le vouloir divin et la responsabilité humaine. Or toute pluralité, pour être intelligible, pour ne pas être à l'esprit un poids douloureux, doit se résoudre en une unité. Il nous faut donc affirmer entre le monde et Dieu des *liens* d'autant plus étroits que nous avons posé des termes distincts et dans l'ordre de l'essence et dans celui de l'être : il nous faut exalter l'immanence de Celui que nous avions dit Transcendant.

Ce n'est pas tout : même imbriqués à l'extrême, Dieu et le monde seraient encore une dualité inintelligible s'ils étaient du même ordre, connumérables, additionnables, vraiment « deux »; il nous faut donc en sens inverse montrer, exalter la déficience, l'irréalité, bref, le néant de ce monde créé; ou bien, ce qui revient au même, exalter en un sens nouveau la transcendance de Celui que nous venions de dire Immanent.

Transcendance, immanence : entre ces deux pôles va osciller, sans pouvoir définitivement se fixer, notre esprit, anxieux et interdit devant l'énigme nécessaire de la Création. Enigme nécessaire, car elle est, somme toute, l'énigme du Dieu invisible qui ne nous apparaît que dans son œuvre et par les rapports que cette œuvre soutient avec Lui : « Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur », disait saint Paul. Et c'est ce qui fait que notre étude présente n'est pas une pure spéculation

métaphysique : comprendre le monde dans sa contingence, c'est s'élever à une idée plus pure du mystère de Dieu, c'est de la théologie : « Intellecta conspiciuntur : sempiterna quoque eius Virtus et DIVINITAS » (1).

III. LA SOLUTION PANTHÉISTE ET SES INCONVÉNIENTS.

Mais pourquoi, dira un philosophe épris de synthèse, pourquoi se lancer dans des obscurités que le panthéisme éviterait? Il serait tellement plus logique d'admettre l'unité et l'unicité de l'être, de concevoir les consciences individuelles comme des fragments d'une Pensée suprême qui se brise et s'éparpille, les activités créées comme des ruisselets divergents du flot total de la Vie. Nous retrouverions, transposées, les plus importantes de vos thèses.

Il resterait en effet que la réalité finie ne s'explique que par l'Absolu immanent dont elle est la manifestation et qui en constitue comme la substance; que chaque pensée individuelle ne se soutient que par les racines qu'elle plonge dans la Pensée totale; que tout être et tout agir sont participation d'un élan interne, d'une évolution sans cesse créatrice. Nous abandonnerions la contingence et la non-éternité du monde qui sont trop manifestement des catégories de notre pensée humaine appliquant au Tout ce qui ne se vérifie que des parties prises isolément. Mais nous conserverions votre magnifique thèse de la finalité interne : le monde dans son devenir étant la poussée vitale du Dieu immanent, de l'Idéal qui, en chaque conscience particulière, cherche à s'apparaître à soi-même, à se totaliser, à s'unifier. La finalité externe tomberait, il est vrai, et, avec elle, l'obligation du dehors, la transcendance de la loi, la sanction infligée; la liberté, comprise comme une indépendance et une responsabilité des

(1) *Rom.* 1/20.

personnes, tomberait aussi, et, avec elle, ses inoubliables antinomies ; mais cette double chute n'entraînerait sans doute pas celle de la moralité et du progrès, qui nous importent bien davantage. Resteraient les motifs internes de bien agir, la poussée impérieuse et catégorique du devoir, et nous aurions encore foi dans les destinées de l'homme-dieu qui est en marche, qui approche...

Si, catholiques, nous repoussons ce séduisant tableau, ce n'est pas seulement parce que notre foi nous défend de l'accepter ; c'est encore parce que notre raison nous le dit suspect en sa simplicité même, trop clair pour n'être pas schématique, trop à la mesure de notre esprit pour être adéquat au mystère du Tout. Et, à y regarder de plus près, cette clarté superficielle cache des présupposés qui sont un scandale pour l'intelligence : le devenir érigé en être ou l'homme érigé en Dieu.

Si en effet le flux des phénomènes est la réalité suprême, il ne faut point chercher celle-ci dans un Acte pur dont la plénitude se possède, mais dans un devenir avec son imprévisible évolution : l'être est *fieri* et le dieu immanent se crée. La Vie plénière n'est plus l'unité d'une contemplation intellectuelle simple et hors du temps, mais le flux indéfini d'un progrès sans terme et sans principe directeur. Bref, l'Être n'est pas éternel, mais indéfiniment temporel ; sa durée n'est pas un présent, mais une perpétuelle accumulation de passé. Si tel est l'Esprit total, que va être l'Esprit humain ? Il semble qu'adhérer au primat du devenir sur l'acte, ce soit non seulement réduire l'entendement à une fonction purement statique, pratique et presque sans valeur d'absolu, mais encore chercher le progrès de l'âme dans une intuition qui, épousant totalement le flux vital de l'univers, devrait avoir la multiplicité de l'intuition sensible la plus éparpillée et non l'unité synthétique d'une vue dominatrice ; ou encore, chercher la perfection du vouloir dans un abandon totalement

diffus au cours des choses et non dans la liberté d'un vouloir-être qui s'affirme consistant. A ce terme, il semble que l'esprit ait rétrogradé vers une sorte de matière prime malgré sa mémoire sans cesse totalisante; la nature aurait tué la personnalité.

Mais, si l'on veut, renonçons à canoniser le fluent pour concevoir un panthéisme-plus statique. Le Tout ne devient pas; il est. Des apparences nous faisons maintenant le vêtement varié qui recouvre et manifeste l'Esprit éternel; mais celui-ci n'est autre que le dieu Humanité. Nous avons bien ainsi retrouvé les éléments d'une doctrine qui équilibre le flux des phénomènes par la durée du noumène, l'étendue multiple par la pensée unifiante, bref, dirait Aristote, la puissance par l'acte. Mais c'est gratuitement et à tort que, déifiant prématurément l'humanité, l'on affirmerait que l'esprit de l'homme en ses profondeurs se dégage totalement du temps et se fixe dans l'éternité. Identifier l'absolu, non plus avec le composé humain qui passe, mais avec la fine pointe de l'esprit, qui, déjà, dure, c'est encore avoir de cet absolu une idée trop caduque; c'est confondre la durée de l'esprit qui se cherche avec la durée éternelle du Dieu qui se possède. Si un être ne se réalise en lui-même que par la composition de l'un et du multiple, par l'opposition du sujet à l'objet, cet être n'est pas encore le Dieu qui explique tout.

Et si enfin, aiguillant le panthéisme vers des formes plus raffinées, nous faisons du Cosmos l'incarnation nécessaire de l'Esprit pur, nous aurons toutes les difficultés du dualisme chrétien, et de plus nous n'arriverons pas à expliquer cette union nécessaire du temps et de l'éternité, de l'Infini et du fini dans l'unité d'un seul Sujet.

Somme toute le panthéisme n'avait de la limpidité que l'apparence; un peu poussé, il montre lui aussi des antinomies, irréductibles cette fois. Mais son succès nous apprend que nous ne devons pas exagérer la nécessaire dualité de

Dieu et du monde. Nous sommes ramenés à équilibrer la transcendance par l'immanence, sans sacrifier ni l'une ni l'autre.

IV. Ce qu'implique la transcendance.

Dieu est transcendant. Cela signifie bien des choses : altérité, analogie, éminence, mystère. Et d'abord cela veut dire qu'il est distinct de tout le fini et comme nature et comme être, *re et essentia* (1); qu'il subsiste indépendamment du cosmos; que ce dernier, quoique remplissant nécessairement tout le temps, peut ne pas remplir un temps sans fin, ne pas avoir toujours existé et pourrait cesser d'être sans que Dieu, dans son éternel présent, en fût atteint. Dieu est d'abord « un Autre » que le monde, un autre d'une autonomie souveraine et d'une suffisance parfaite. Chacun entend ceci facilement.

Mais dire que Dieu est transcendant, c'est encore affirmer que nulle idée créée ne s'applique à lui sans être corrigée par une diversité aussi totale que sa similitude, qu'Il n'est point proprement représentable et que les concepts que nous nous formons de lui deviennent, si on ne les dépasse, des idoles. C'est, disaient les anciens, prétendre que Dieu ne rentre dans aucune espèce, dans aucun genre; c'est, disent les mystiques, tenir qu'on peut nier de Dieu toute catégorie. Tout nom divin est pour notre esprit une analogie indéfiniment analysable, une appellation anthropomorphique qui demanderait à être toujours purifiée, en un mot un problème où l'esprit se perd.

Et de cette transcendance ainsi comprise résulte que les rapports du monde à Dieu ne doivent jamais être conçus comme les rapports d'un objet à un objet. Les objets sont additionnables, connumérables, au moins dans la catégorie de chose, dans le genre suprême de l'être. Mais ici affirmer

(1) Conc. Vatic. Denz. n. 1782.

Dieu distinct du cosmos ce ne sera pas les nommer « deux », pas plus et encore moins qu'on ne peut dire : deux corps et trois âmes font cinq. Ainsi l'altérité n'implique pas proprement coexistence, mais subordination, participation. Et la distinction n'entraîne pas la mutualité des rapports qui restent unilatéraux : la créature est suspendue sans qu'il y ait besoin d'un « crochet » en Dieu.

Enfin affirmer la transcendance et l'analogie, c'est dire que, si nous répudions cet agnosticisme radical qui n'entendrait donner à Dieu d'autre nom que l'Inconnaissable, qui penserait pouvoir affirmer de lui indifféremment toute chose, nous ne répudions pas cette réserve, qui est simple bon sens et qui professe ne pas avoir de Dieu d'idée positive vraiment propre. Nous n'ignorons pas tout de Dieu, puisque nous en parlons pertinemment et suivant des règles logiques bien définies, mais nous ignorons son essence, son « quid est ». Ainsi que le disait un excellent philosophe : « Nous ne savons pas *ce qu'est* Dieu, mais nous savons ce qu'il n'est pas et quels rapports soutient avec lui tout le reste ». Nous le connaissons donc comme un mystérieux corrélatif des choses connues : le relatif implique ce que nous nommons Absolu, le contingent un Nécessaire, le temporel un Eternel, et ainsi de suite. Il y a là un mode de connaissance dont la pensée n'offre pas d'autres exemples, et dont nous allons voir la raison profonde.

V. La transcendance se tempère d'immanence.

De cette infinité divine découle en effet autre chose : elle rend possible son immanence profonde. Dieu n'est pas fini; axiome évident, mais quand on l'a posé, on l'oublie trop souvent en pratique. Parce que tous les objets de la nature sont finis, c'est-à-dire ont des contours limités, contours sensibles de leur forme matérielle ou contours intellectuels non

moins définis de leur essence, nous sommes portés à nous représenter Dieu aussi comme fini, donc ayant en quelque sorte des « bords », laissant en dehors de lui-même des êtres, voyant sa sphère d'occupation se restreindre à mesure qu'on y introduit du créé, un atome ou une liberté. Même quand nous nous représentons Dieu comme un océan sans fin où la créature serait immergée, nous sommes encore tentés de penser que là où est le poisson, là au moins n'est pas le flot de la mer. C'est une erreur, car Dieu est sans trous ni déchirures aussi bien que sans bords extérieurs; il est, il est partout et c'est son immensité. De ce qu'une créature n'est pas lui, il ne faut pas conclure qu'elle soit *en dehors* de lui; il ne faut pas non plus poser Dieu en dehors d'elle, en dehors de son essence ou de sa liberté, l'assiégeant, l'entourant mais sans y pénétrer. Non, la créature est par lui envahie; comme le corps, loin d'exclure l'âme qui l'anime, l'appelle au contraire et la localise, ainsi la créature, loin d'exclure Dieu du domaine intérieur de son être, l'y fait résider à des titres multiples d'essence ou d'inhabitation, de nature ou de grâce. Dire que Dieu est transcendant, c'est donc lui permettre, étant infini et d'un autre ordre que le créé, d'être immanent à la création; c'est le dire selon le mot des auteurs ascétiques, plus intérieur à nous-mêmes que nous-mêmes.

Pour s'habituer à voir ceci, il faut renoncer à chercher partout des objets, pour envisager, avec les modernes, des sujets. L'esprit est un sujet, c'est-à-dire une réalité qui ne se comprend bien que de l'intérieur, un être qui accueille les autres en soi, tel notre esprit recevant Dieu, ou qui pose l'autre en soi, tel notre intellect posant sa pensée en objet. Ainsi tandis que l'idée d'objet traîne toujours avec elle un peu de l'extériorité matérielle qu'elle tient du phantasme, le mot « sujet », avec ce qu'il évoque d'intraduisible expérience, est apte à éveiller en nous l'idée de la mutuelle immanence, de la circumincession des esprits.

Dire que Dieu est immanent à toute créature, c'est encore insister sur cette unité globale de l'univers, dont Dieu qui le soutient fait dans le temps et dans l'espace la solidité foncière. L'immanence créatrice et conservatrice a un fruit double et unique à la fois : les êtres, mais aussi leurs rapports, les choses et leur mutuelle ordination, leur cohérence qui fait du cosmos un tout, une pensée divine. Dans son Verbe fait chair le monde s'unifie en une réalité mystique. Mais cette réalité suprême n'est pas toute faite; et comme l'agir est encore du réel, la Vie divine est encore immanente à l'activité cosmique pour la promouvoir, la diriger, y coopérer, la finaliser, bref, lui donner la continuité de son devenir, la beauté de son histoire. L'Agir divin est immanent en outre à cette activité en ce qu'elle a de plus indépendant, la liberté; immanent pour la libérer du déterminisme des choses, pour la conduire tout en la délivrant, pour écrire avec elle une histoire qui est une idée, pour la faire se créer elle-même en se dépassant et se continuer elle-même en durant. N'est-ce pas trop dire, et, en accueillant tout ce qu'avait de bon l'évolution, n'allons-nous pas frôler le panthéisme? Non, car la créature a sa part d'agir à elle, part insuffisante sans le concours qui l'actue, mais ayant sa relative indépendance, dont la trace indiscutable est le mal moral. Dans ce fait d'une désunion de l'agir humain et de l'intention divine nous aurions, s'il le fallait, une preuve nouvelle de la liberté créée. Le Vouloir divin ne peut être que bon et saint, c'est-à-dire créateur, tandis que l'agir humain, laissé à lui-même, est vicieux et pervers, c'est-à-dire destructeur : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum » (1); et de leur mutuel conditionnement résultent les imperfections de l'histoire humaine. D'ailleurs, même quand Dieu, aux plus hauts degrés de son immanence dans la créature, s'aime lui-même dans ses élus, sans aucune

(1) Concil. Arausic. II. Denz. n. 195.

désunion de leur charité et de sa Loi, là encore reste ce mystère de la personnalité qui les distingue de Lui comme un amour fini de l'amour infini, comme une vie participée de la Vie totale, comme un enfant de sa mère à ce stade où l'on hésite encore à dire qu'ils soient déjà deux.

Ainsi l'immanence de Dieu aux êtres en corrige la transcendance au point de réduire ce qu'avait d'irritant pour la pensée le dualisme forcé de leur distinction.

V. Conclusion. La contingence langage divin.

De l'équilibre de cette transcendance et de cette immanence résulte le sens du cosmos. Le monde tout entier, pénétré de Dieu dans ses éléments statiques et dans ses devenirs dynamiques, a par là une profonde intelligibilité. Il se montre à nous comme essentiellement relatif à une Idée qui le pose; or c'est là la définition d'un langage. Insistons donc sur cette intelligibilité qui se traduit dans sa contingence; si elle n'est pas l'unité statique d'un plan, d'un dessin, d'une architecture, elle est plutôt celle d'une harmonie, d'une œuvre d'art, d'un poème que nous déchiffrons peu à peu tout en le parcourant. Tel qu'il est et doit être, le monde est un signe, le signe d'une Bonté qui se donne, d'une Beauté qui se révèle et son but est de nous la faire connaître. Il est, écrit par un Père, le Livre de ses enfants.

Qu'on ne s'étonne pas de nous voir ici dépasser en fin de compte le point de vue limité et abstrait de la raison pure, de la nature pure, car l'univers n'est pas un abstrait et ce que nous y lisons c'est la Révélation de Dieu.

Dieu s'y révèle à nous, non seulement dans le merveilleux équilibre des systèmes stellaires ou dans l'infinitésimale harmonie des mondes atomiques, mais encore et surtout dans l'histoire. Et celle-ci est un poème musical qui n'aura son sens total qu'au point d'orgue qui la termine :

la Résurrection. Si donc nous pouvions d'un seul regard voir la montée de l'humanité, contempler à vol d'oiseau l'évolution des cieux, la face changeante de la terre, les poussées bourgeonnantes de la vie, la floraison des races humaines, la trame obscure et insidieuse des puissances de ténèbres ainsi que le bienfaisant réseau des influences angéliques ; si nous savions comprendre l'histoire du peuple élu en ses multiples figures, et si, nous souvenant de ce qu'est la contingence, nous interprétions tout cela comme un langage, comme le voile d'une Pensée, l'histoire nous conduirait à Celui qui en est le centre, le Fils Bien-Aimé, le Premier né de toute créature, par qui Dieu est entré dans le monde bien plus profondément que par la création même, en une nouvelle immanence de grâce qui parachève et approfondit celle de la nature.

A la même lumière, en considérant notre histoire intérieure comme écrite de la main de Dieu, le Verbe incarné se révélerait aussi dans la vie de chaque âme consciente des appels entendus, des touches ressenties, des providentielles rencontres, de la montée réalisée, de la nostalgie qui l'attire aux sommets.

Telles sont les grandes lignes d'une conception catholique du monde dans ses rapports avec Dieu. Une pensée moniste, qui ne majorerait pas indûment ses exigences, pourrait accepter les concessions que notre doctrine lui impose, sans faire un effort démesuré et elle s'y retrouverait à l'aise ; elle le devrait pour ne pas renier la raison. Il reste que pour nous comme pour les meilleurs de nos adversaires, l'Être suprême est l'Esprit infini. Il n'y a rien sans Lui, rien qui ne soit pour Lui, rien qui soit hors de Lui ; il y a seulement d'autres que Lui.

Lyon-Fourvière Emile DELAYE, S. I.

En marge de la hiérarchie?

« Qu'on recommande aux fidèles de fréquenter leurs églises paroissiales, là où cela se peut faire commodément, d'y assister aux offices divins et d'y entendre la parole de Dieu ». Cette prescription du Code (can. 467) se justifie par des raisons nombreuses de haute convenance.

Le jour où il fut impossible à l'évêque d'étendre son ministère immédiat à toutes ses ouailles, l'institution des paroisses a pourvu aux besoins spirituels des chrétiens. Par elles chaque fidèle eut son pasteur, son « propre prêtre », celui qui a « charge de son âme ». Par office, le curé est obligé d'assurer aux paroissiens le secours constant de son ministère. Il doit leur administrer le baptême. Longtemps il fut le seul confesseur, du moins au temps pascal. C'est à lui, avant tout autre, qu'incombe la charge de rompre aux fidèles le pain eucharistique et celui de la parole de Dieu. C'est devant lui ou son délégué qu'ils contractent mariage. Quand ils sont en danger de mort, c'est à lui qu'est réservée la consolante mission de les pourvoir du Viatique et de les oindre de l'huile sainte, pour la rémission de leurs fautes et de leurs dettes comme pour le réconfort de leur pauvre corps affaibli par la maladie. C'est pour lui un devoir de réciter sur eux les dernières prières et de les conduire à leur dernière demeure. Il en a même exclusivement le droit, à moins que les fidèles n'aient fait choix d'une église de funérailles ou de leur sépulture.

Si, depuis des siècles, le Saint-Siège a maintenu ces prérogatives et d'autres encore, c'est qu'elles s'imposent presque comme la conséquence d'une mission : la charge d'âmes. Les paroisses ont été instituées, ainsi que l'office de curé, pour le bien *des fidèles*. Ceux-ci dépendent du pasteur parce qu'il est chargé par son évêque du service de leurs âmes et en répond devant lui.

Mais, indépendamment des actes religieux pour lesquels ils sont obligés de recourir à lui, il convient que leur vie chrétienne se manifeste et se développe, du moins en partie, dans le cadre paroissial. Puisque, chaque dimanche ou jour de fête, le curé offre le Saint-Sacrifice « pour son peuple », il est très désirable que, sauf empêchement ou motif légitime, ses ouailles se groupent autour de son autel. Puisqu'il consacre sa vie à leur sanctification, il est juste qu'elles l'aident dans son ministère, non seulement par l'aumône matérielle, mais par le don de leur temps et le concours de leurs services. Pourrait-on comprendre qu'elles aient le droit ou l'obligation de réclamer son ministère aux heures les plus solennelles de leur vie et l'ignorent aux jours où elles n'ont pas besoin de lui?

A ces raisons de fréquenter l'église paroissiale et de soutenir les œuvres paroissiales se joint encore un motif de mutuelle édification. Il est plus pressant chez les paroissiens dont le rang social, le talent ou la fortune augmentent l'influence. Leur présence aux offices, leur participation aux œuvres seront pour leurs frères moins bien partagés un exemple, un soutien, un stimulant. Parfois même, le ministère du curé ne saurait s'exercer auprès d'un certain nombre de ses ouailles sans le concours actif de laïcs instruits et influents. A tant de raisons de favoriser la « vie paroissiale », on pourrait en ajouter d'autres encore, soit d'ordre religieux, soit d'ordre purement administratif (1). Et l'on ne peut que se réjouir de voir, à côté de tant d'autres preuves d'un renouveau chrétien, se développer un « mouvement paroissial » de jour en jour plus étendu et plus fervent.

(1) Il n'est pas nécessaire de chercher toujours pour toute prescription ou institution ecclésiastique des raisons d'ordre *immédiatement* surnaturel ou religieux.

Mais on n'édifiera que sur un fondement de vérité. Dès lors, il importe de ne pas justifier ou promouvoir le retour à une vie paroissiale plus intense par des motifs totalement ou partiellement faux; il importe surtout d'écarter de toute théorie sur la vie paroissiale des erreurs d'ordre historique, théologique et surtout dogmatique.

Aussi est-il nécessaire d'attirer fortement l'attention sur des formules, susceptibles peut-être d'un sens juste, mais dont le contexte habituel trahit la confusion et la fausseté même de certaines vues sur la nature de la paroisse et de la vie paroissiale. Qu'on ne l'oublie pas : parmi tant de « propositions condamnées » par les Papes, un grand nombre le furent, parce que, sans être nécessairement entachées d'hérésie ou d'erreur, elles étaient au moins « scandaleuses » par leur généralisation ou leur caractère outrancier. Il est plus urgent encore de combattre des formules qui n'expriment clairement aucune idée vraie et dont l'erreur pourrait aller jusqu'à l'hérésie.

C'est tout le but de ces pages. Ne visant qu'à établir la vérité et non à confondre les personnes, on n'y citera ni un nom d'écrivain, ni un titre de livre ou de revue. Il ne s'agit pas de polémique, mais de discussion. C'est très différent (1).

(1) Nous empruntons à diverses revues ou périodiques, *à titre d'exemples*, quelques phrases qui feront mieux comprendre la portée et l'utilité des considérations émises dans cet article. Dans plusieurs le contexte surtout est à noter. Le lecteur jugera si nous exagérons.

1. « ... *trois sociétés spirituelles hiérarchiquement unifiées auxquelles tout catholique doit appartenir : l'Église romaine, son diocèse, sa paroisse. En célébrant pendant ce mois l'anniversaire de leur dédicace, renouvelons notre piété filiale envers ces trois familles religieuses et ceux que des noces mystiques en ont fait les Pères : le Souverain Pontife, notre Évêque, notre curé.* »

Qu'on note les rapprochements dont tout lecteur conclura facilement à la similitude, peut-être à l'égalité, au lieu de voir une pure analogie. Car il y a de la marge entre la nécessité pour tout catholique d'appartenir à l'Église romaine et celle d'appartenir à la paroisse. Quant aux noces mysti-

Pour ramener les fidèles aux offices paroissiaux et les grouper dans les œuvres de piété ou de charité exclusivement paroissiales, on les oppose aux offices liturgiques ou non et aux œuvres qui se développent « *en marge de la hiérarchie* ». La conception « ecclésiatique » traduite par cette expression — qui n'est peut-être que maladroite et inexacte — est d'abord gravement injurieuse au Saint-Siège, ensuite totalement erronée, enfin susceptible par déduction logique d'engendrer une proposition hérétique. Chacune de ces tares suffirait bien à la condamner.

ques d'un curé amovible avec sa paroisse, elles sont fort différentes de celles qui font du Pape le chef de l'Église et de l'Évêque le pasteur de son diocèse.

2. « *Vivre de la grâce, être du Royaume, c'est s'unir dans la chrétienté autour du Pape, dans les diocèses autour des Évêques, dans les paroisses autour du curé. Telle est la belle ordonnance de la hiérarchie, par laquelle s'opère la Rédemption...* »

« *C'est donc à la paroisse qu'*il faut *être incorporé comme le fruit est soudé au rameau qui le porte. Sans doute, la suite des temps a permis et même exigé pour certaines manifestations de vie la multiplication des sources de grâce en dehors de l'église paroissiale. Il faut remarquer que* seule *celle-ci a conservé les fonts baptismaux, qui nous font naître à la vie divine, que seule elle a gardé l'entièreté de la juridiction sur les fidèles. Malheureusement les facilités accordées ont engendré la dispersion et nous avons vu naître des œuvres multiples qui n'éprouvèrent plus le souci de vivre à l'ombre du clocher de la paroisse et* s'organisèrent en marge de la hiérarchie. » (C'est nous qui soulignons).

Remarquons, en passant, qu'une église cathédrale ne possède pas les fonts baptismaux, quand elle n'est pas paroissiale. Cela rend-il l'église du premier pasteur du diocèse inférieure aux églises paroissiales ? — Un fidèle qui a plusieurs domiciles ou quasi-domiciles appartient à plusieurs paroisses. Comme un grand nombre de citadins, il pourrait bien ne plus appartenir à celle où il fut tenu sur les fonts baptismaux. Cette situation compliquera singulièrement sa vie chrétienne, si on pousse trop loin l'assimilation de la vie chrétienne à la vie paroissiale. Mais ce sont là purs détails ! — Quant à *la théorie* qui fait le fond de ce texte, elle est l'objet de tout notre article.

3. « *Cet organisme* [*un comité d'action paroissiale*] *vient d'être créé en vue de promouvoir l'idée liturgique dans les œuvres paroissiales, la paroisse étant pratiquement l'Église.* »

Il est inutile d'insister sur ce texte.

En marge de la hiérarchie. Si ces mots ont un sens, ils doivent désigner des individus, des groupements ou des œuvres qui, tout en existant dans l'Église, sortent, au point de vue religieux (1), des cadres de sa hiérarchie ou même n'y sont pas subordonnés.

Dans le premier sens, ils sont pour le moins une monstruosité, une excroissance vicieuse du corps ecclésiastique. Dans le second, ils sont retranchés de l'Église à laquelle ils prétendent se rattacher. Dans le premier cas, ils ne peuvent recevoir qu'une vie religieuse affaiblie, mutilée; dans le second, ils ne peuvent avoir aucune part à l'œuvre rédemptrice.

Or, si l'on n'ose déclarer ou penser que les Instituts religieux, même les Instituts exempts, sont en dehors de l'Église, on n'hésite pas à affirmer que leur activité et l'organisation de leurs œuvres sont « en marge de la hiérarchie » (2). Dès lors, les fidèles qui y recourent sont, pour le moins, dans des voies anormales du salut; ils sacrifient à un « individualisme » essentiellement contraire au plan rédempteur et à l'organisation de l'Église.

Cette conception est d'abord gravement injurieuse au Saint-Siège. Depuis des siècles, celui-ci couvre de sa protection la vie religieuse sous toutes ses formes et en particulier les Ordres religieux. Leurs ministères et leurs œuvres sont organisés avec l'approbation explicite et souvent répétée du Pasteur suprême.

Dans la récente Codification de la discipline ecclésiastique et de l'organisation hiérarchique de l'Église, les Souverains

(1) Car il ne s'agit pas d'œuvres et de groupements financiers, politiques, etc. — (2) Nous parlons ici des religieux parce qu'ils sont presque uniquement visés dans ces théories tendancieuses. Quand il s'agit d'Action catholique, on met parfois avec eux « en marge de la hiérarchie » les supérieurs de collèges ou de séminaires diocésains.

Pontifes ont confirmé l'exemption totale ou partielle de certaines personnes, œuvres et institutions.

C'est le Saint-Siège qui donne aux Supérieurs d'Instituts de clercs exempts juridiction ordinaire sur tous les familiers de la maison et même les hôtes de passage (c. 514). La conséquence en est l'exercice à leur égard de certains droits curiaux, comme l'administration des derniers sacrements. C'est le Saint-Siège qui maintient l'autorité exclusive des Supérieurs réguliers sur les Tiers-Ordres, les Confréries du Très Saint Rosaire, les Congrégations de la Sainte Vierge et approuve par des bulles très solennelles ces œuvres, même établies dans des églises non-paroissiales. C'est le Saint-Siège qui veut que l'admission des religieux dans un diocèse comporte le droit de vaquer aux ministères propres de leur Institut, ce qui amènera presque toujours, avec l'autorisation de l'Ordinaire, l'ouverture d'une chapelle publique ou d'une église dans les couvents de religieux prêtres. Affirmer que la vie chrétienne ne se communique normalement que par la voie de la hiérarchie paroissiale et ajouter que les œuvres extraparoissiales sont *en marge de la hiérarchie,* c'est prétendre que le Saint-Siège favorise depuis des siècles et continue à soutenir des institutions gravement dommageables à la vie chrétienne, des facteurs d'individualisme pernicieux.

Cette expression *en marge de la hiérarchie* exprime une idée fausse. Car « par institution divine la hiérarchie sacrée au point de vue de l'Ordre se compose des évêques, des prêtres et des ministres; au point de vue de la juridiction, du pontificat suprême et de l'épiscopat qui lui est subordonné; mais par institution de l'Église d'autres degrés sont venus s'y ajouter » (can. 108, § 1).

On le voit : les degrés de la *hiérarchie d'ordre* ne sont pas le Pape, les évêques et les curés, mais les évêques, les

prêtres et les ministres, diacres, sous-diacres, ministres inférieurs. Aussi les chanoines des collégiales, les aumôniers de couvents ou d'hôpitaux, les directeurs de séminaires, les religieux prêtres, exempts ou non exempts, sont-ils tous, au même degré et au même titre que les prêtres paroissiaux, dans la « hiérarchie d'ordre ». Le sacerdoce des uns n'est pas plus et pas moins le prolongement du sacerdoce de l'évêque que le sacerdoce des autres et son exercice légitime n'est jamais « en marge de la hiérarchie ».

Quant à la *hiérarchie de juridiction*, elle n'a que deux degrés de droit divin : le Pontificat suprême et l'épiscopat qui lui est subordonné. De droit ecclésiastique, voici *quelques-uns* de ses degrés : les Patriarches, les métropolitains, le Vicaire général, l'Official, etc. Les curés ne constituent pas un degré de la hiérarchie de juridiction au sens propre, car ils ne possèdent pas, par office, la juridiction au for externe (1). Ils jouissent d'un pouvoir administratif et domestique et possèdent, par office ou par délégation, des pouvoirs de juridiction pour certains cas strictement déterminés. A ce point de vue, ils participent moins à la « hiérarchie de juridiction » ou « organisation des degrés du pouvoir » que les Supérieurs majeurs dans les Instituts de clercs exempts.

Où donc a-t-on trouvé que « seule la paroisse a gardé l'entièreté de la juridiction sur les fidèles » ? Certes pas dans le Code ou dans un traité *de Ecclesia*.

La paroisse est un degré de l'organisation administrative de l'Église, ce qui n'est pas exactement la même chose que la hiérarchie de juridiction. Cette distinction n'aurait pas grande importance et on ne prendrait pas la peine de la relever (2), si l'on ne tirait de cette inexactitude des argu-

(1) On peut consulter à ce sujet n'importe quel bon manuel au titre *de parocho*. Cf. De Meester, *Iuris can. compendium*, I, n. 445. II, n. 818. — (2) Car il arrive que le Code lui-même emploie le mot *iurisdictio paroecialis* (cf. can. 1368).

ments pour diminuer ou exalter certaines personnes et certaines œuvres.

La conception tout erronée que certains se font de la hiérarchie se trahit clairement par la juxtaposition répétée et très mal interprétée de ces trois mots : Église, diocèse, paroisse.

On *semble* attribuer la même origine, la même nécessité aux groupements ou aux institutions désignées par ces trois mots : Église, diocèse, paroisse (1).

Mais si l'Église est *nécessaire* de par l'institution du Christ, il est seulement *normal* que chaque fidèle lui appartienne par la participation à un groupement personnel ou territorial constitué sous la juridiction d'un évêque déterminé. Des centaines de milliers de fidèles, appartenant à un territoire en formation, à une préfecture ou à un Vicariat apostolique échappent à cette forme de dépendance. Ils relèvent directement du Saint-Siège, dont l'Ordinaire de la mission est le vicaire.

Dans l'Église, les Souverains Pontifes ont créé depuis de longs siècles des groupements qui, pour une part importante de la vie chrétienne, échappent à la juridiction de l'évêque et relèvent directement du Saint-Siège : dans cette mesure ils sont donc extradiocésains.

Et pourtant *l'épiscopat* existe de *droit divin*, appelant comme conséquence la division de l'Église en diocèses. L'institution des paroisses avec l'office du curé est *de droit purement ecclésiastique* et pendant plusieurs siècles aucun catholique n'a appartenu à une paroisse.

Aujourd'hui encore, dans les diocèses, le Saint-Siège constitue lui-même des groupements extraparoissiaux et donne aux évêques le droit d'en établir d'autres.

Le séminaire diocésain est *de droit* soustrait au pouvoir

(1) Voir les textes cités dans la note ci-dessus.

du curé; sauf disposition spéciale du Saint-Siège, c'est le Recteur du séminaire ou son délégué, qui exerce, pour tous les habitants de la maison, l'office du curé, excepté en matière matrimoniale... (Can. 1368). Ce droit s'étend aux funérailles des professeurs, des élèves, des domestiques qui meurent au Séminaire; d'après certains, même des hôtes de passage qui y décéderaient (cf. can. 1222).

Le Séminaire n'est cependant pas une paroisse, même personnelle.

L'Ordinaire du lieu peut soustraire, pour une cause juste et grave, au ministère du curé (*parochi cura*) des communautés religieuses et de pieuses maisons, qui de droit commun ne sont pas exemptes (can. 464, § 2). Ce sont là des îlots extraparoissiaux.

La cause juste et grave est évidemment le bien des âmes, résultant d'une célébration plus régulière des offices, d'une administration mieux assurée des sacrements, d'une direction plus immédiate et plus continue, auxquelles le curé ne saurait toujours pourvoir. Bref, les motifs qui ont fait instituer les paroisses elles-mêmes. Et ces motifs pourraient bien subsister aussi longtemps que l'Église.

On le voit : on peut appartenir à la famille diocésaine sans appartenir à la famille paroissiale, et à l'Église sans être du diocèse.

Que l'on conçoive la hiérarchie comme l'organisation juridictionnelle de l'Église ou comme son organisation administrative, il est également faux de présenter comme la seule gradation légitime et surtout nécessaire : *Église, diocèse, paroisse*. S'il est vrai que les territoires de mission seront un jour divisés en diocèses et en paroisses, ils auront aussi toujours les groupements extraparoissiaux mentionnés plus haut parce que le bien des âmes et la bonne administration les exigent au même titre que les paroisses.

Pour qu'une institution ou une œuvre fût *en marge de la*

hiérarchie, elle devrait être organisée d'une manière indépendante de l'autorité pontificale ou épiscopale. Or les offices religieux, le ministère, les œuvres dans les maisons religieuses comme dans les séminaires ou les hospices et hôpitaux soustraits au pouvoir du curé, sont tous organisés, exercés, maintenus avec l'approbation de l'évêque ou du Souverain Pontife, et plus souvent de l'un et de l'autre. Comment seraient-ils en marge de la hiérarchie ? Dès là que les formes inférieures de la hiérarchie sont de pur droit ecclésiastique, toutes ces formes sont *également* légitimes.

Il faut aller plus loin encore. Cette expression *en marge de la hiérarchie* appliquée aux œuvres et ministères non paroissiaux est *susceptible* d'une signification *hérétique* et malheureusement on en fait parfois un usage, on en tire des conclusions indubitablement suspectes de cette tare.

« Le Pontife Romain... a un pouvoir suprême et entier de juridiction sur l'Église universelle... Ce pouvoir est vraiment épiscopal, *ordinaire* et *immédiat* aussi bien *sur toutes et chacune des églises* que *sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles...* ». Ces termes du can. 218 ne font que reprendre la doctrine définie au Concile du Vatican, Sess. IV, ch. III. *De vi et ratione primatus Romani Pontificis.*

Il serait donc *hérétique* d'affirmer que, pour être uni à Notre-Seigneur Jésus-Christ et participer aux fruits de sa Rédemption, il faille nécessairement passer par l'intermédiaire d'un évêque, à plus forte raison d'un membre de la hiérarchie de droit purement ecclésiastique. Il serait hérétique d'affirmer que des fidèles, des ministères, des œuvres, l'exercice d'un sacerdoce sont *en marge de la hiérarchie* au sens de *en dehors de la hiérarchie*, quand ils sont constitués sous l'autorité immédiate du Souverain Pontife, soit partiellement, soit même totalement.

Or n'est-il pas assez naturel de comprendre en ce sens péjoratif l'expression *en marge de la hiérarchie,* quand elle sert d'argument pour déconsidérer certaines œuvres, certains ministères, le genre de vie et les pratiques de dévotion (1) de certains fidèles ou de certains prêtres?

Il faut plus que de la bonne volonté pour interpréter d'une manière orthodoxe des propositions où l'union au curé est juxtaposée à l'union au Souverain Pontife comme élément essentiel de *la vie de la grâce*, de la *participation au Royaume.* Tout danger n'est pas écarté de comprendre fort mal cette assertion que le fidèle est rattaché par son curé à son évêque, par son évêque au pape, par celui-ci à Jésus-Christ. Ne va-t-on pas jusqu'à assimiler parfois les deux termes « vie chrétienne » et « vie paroissiale » ?

A côté ou au milieu de toutes ces déclarations, saisit-on la signification des mots : *en marge de la hiérarchie,* appliqués aux œuvres et aux groupements extraparoissiaux? Or, cela seul, encore une fois, est en marge de la hiérarchie qui se fait indépendamment d'elle ou contre son autorité.

Le pieux laïc qui prend part à une réunion du Tiers-Ordre dans une église franciscaine ou du Très Saint Rosaire dans une église dominicaine n'est pas plus en marge de la hiérarchie que les fidèles réunis dans une chapelle d'hôpital dont l'aumônier exerce les droits curiaux ou les philosophes chantant les Vêpres dans l'église de leur séminaire. Quelle que soit l'église ou la chapelle dans laquelle la parole de Dieu est proposée aux fidèles, le sermon n'est jamais en marge de la hiérarchie quand le prédicateur est soumis au Pape et, s'il en a un, à son Ordinaire diocésain.

Sous peine d'induire les lecteurs et les auditeurs en erreur, il faut laisser aux mots leur sens. Surtout quand on parle ou

(1) Ces lignes ne sont pas écrites pour louer ou justifier également toutes les formes de dévotion. Mais des pratiques de dévotion peuvent être moins louables sans mériter le reproche d'individualisme anti-catholique.

qu'on écrit pour des laïcs, même cultivés, il importe d'avoir un langage théologiquement irréprochable. Les bonnes causes ne gagnent rien à être défendues par de mauvais arguments. Pour combattre l'individualisme *pratique*, il faut se garder d'enseigner des *théories* inexactes, totalement ou partiellement fausses et dont l'expression aurait facilement un sens hérétique. Dans toute la mesure où elle est désirable et réalisable, la rénovation de la vie paroissiale sortira du grand principe de saint Paul : « *Veritatem* facientes *in caritate*, crescamus in illo per omnia qui est caput Christus » Eph. 4, 15.

J. CREUSEN, S. I.

La propagande protestante en Wallonie

Le présent article a pour but d'éveiller l'attention des prêtres catholiques de Wallonie sur les dangers imminents que fait courir à la foi de leurs ouailles la formidable propagande protestante, entreprise depuis la guerre dans nos régions industrielles. Laissant de côté théories et discussions, nous nous en tiendrons aux faits, et nous montrerons, par des énumérations purement objectives, qu'il est urgent que le sens catholique réagisse contre l'emprise de l'erreur.

Dans ce premier article nous indiquerons, — sans épuiser le sujet, car notre documentation devra être complétée — la grande variété des sectes protestantes qui travaillent dans notre pays; nous ajouterons le résumé succinct des méthodes d'apostolat employées par elles; nous signalerons enfin les premiers résultats de la propagande et les dangers d'avenir.

A. — La variété des sectes protestantes.

Deux traits principaux caractérisent la propagande protestante en Wallonie : la plupart des groupes appartiennent à l'aile gauche du protestantisme contemporain, sectes modernistes ayant rejeté les dogmes, les pratiques du culte, les croyances positives ; tous, ensuite, sont animés d'une hostilité caractérisée envers l'Église catholique et inspirent ces sentiments à leurs fidèles.

Nous citerons ici les groupes protestants qui ont établi des temples ou succursales, ou qui ont fondé des œuvres dans la région wallonne ; nous ne pouvons songer, en ce bref article, à faire l'histoire de chacun d'eux ; il en est du reste dont nous ne connaissons guère que le nom et le centre de prosélytisme ; nous tâcherons de caractériser les groupes principaux, mieux connus par leur activité ou par leurs publications nombreuses.

1. *L'Église chrétienne missionnaire belge*. — Groupe très actif, établi en Belgique avant la guerre. Il a des lieux de culte dans les villes ou villages suivants : Province de Liége : Liége, Montegnée, La Préalle, Houtain, Cheratte, Herstal, Chênée, Lize-Seraing, Flémalle-Grande, Amay, Seilles-Andenne, Nessonvaux, Verviers, Sprimont, Spa. — Hainaut : Charleroi, Marcinelle, Wanfercée-Baulet, Gilly, Ransart, Farciennes, Marchiennes, Jumet, Courcelles, Erquelinnes, Fontaine-l'Evêque, La Louvière, Péronne, Bracquegnies, Frameries, Quaregnon, Hornu, Wasmes, Bois-de-Boussu, Thulin, Mons, Jemappes, Trazegnies, Solre-sur-Sambre. — Brabant : Bruxelles, Clabecq, Sart-Dame-Avelines, Court-Saint-Etienne, Beaurieux, Mousty, Ottignies. — Province de Namur : Namur, Auvelais, Gembloux, Sombreffe, Gochenée, Morville.

Leur porte-parole est le journal bimensuel, *Paix et liberté*, de tendance libérale, publié à Nessonvaux. Cette feuille qui se dit « *Organe évangélique de la réforme religieuse, morale*

et sociale » sert d'interprète à d'autres groupes encore, dont elle transmet les annonces religieuses en quatrième page.

2. *La Mission belge évangélique*, possédant des postes et des salles dans les localités suivantes : Ath, Beyne-Heusay, Bousval, Braine-le-Comte, Bruxelles, Deux-Acren, Chapelle-Saint-Pierre, Dour, Enghien, Harchies, Huy, La Louvière, Leuze, Liége, Manage, Marche, Miécret (Havelange), Sart (Court-Saint-Etienne), Seraing, Soignies, Stockay-Saint-Georges, Tournay, Warquignies.

Plus actif encore que le premier, ce groupe est tout récent, postérieur à la guerre et d'importation anglaise. Frappé de l'héroïsme de la Belgique, M. Norton, qui avait été aumônier protestant à l'époque de la grande tourmente, prit la résolution de consacrer sa vie à l'évangélisation de notre pays. Il fonda à Bruxelles, 5 et 7 rue du Moniteur, un centre évangélique auquel se rattachent toutes les œuvres du groupe et où se publie le journal bimensuel, *Notre Espérance*. Là est établie également une école de propagandistes de langue française, et, aussi, si nous ne nous trompons, de langue flamande; la première comptait en 1922 onze ou douze élèves. Les études y sont de deux ans et même, en cas d'aptitudes spéciales, de trois ans. On y donne une attention particulière à l'exégèse des Évangiles, avec l'intention de préparer la polémique anticatholique (1).

C'est surtout la Mission belge évangélique qui inonde la région wallonne de Bibles, de tracts, d'écrits de toutes sortes,

(1) Pour caractériser l'esprit du groupe, un ancien élève nous racontait le trait suivant. En 1922, le directeur de l'école, devant s'absenter quinze jours pour recueillir des fonds, demanda à un pasteur de Liège de le remplacer pour donner les cours. Or, celui-ci nia la divinité du Christ; de là une vive agitation parmi les étudiants, les uns approuvant le professeur intérimaire, les autres s'y opposant. Au retour du directeur, on lui demanda de se prononcer. Embarrassé, il ne consentit jamais à exprimer une opinion catégorique. La majorité des élèves se rangea à l'avis du professeur occasionnel.

et envoie parfois jusqu'aux coins les plus reculés du pays des propagandistes qui troublent nos processions catholiques. C'est elle encore qui emploie pour l'évangélisation des foules, la méthode de la « tente de propagande », dont nous parlerons plus loin.

3. — *L'Église Protestante libérale*, ayant à Bruxelles, rue de Loxum, son lieu de réunion. Elle publie les « *Conférences du Foyer* » mais utilise également comme organe « *Paix et liberté* ».

4. — *L'Union des Églises Évangéliques Protestantes* possède des églises à Bruxelles (place du Musée et place Sainte-Catherine), Laeken, Cuesmes, Dour, Douvrain, Herchies, Jolimont, Ittre, Henripont, Bornival, La Bouverie, Liége, Renaix, Grammont, Gand, Paturages, Seraing, Tournai, Estaimpuis, Rongy, Verviers, Wasmes. Leur organe est également *Paix et Liberté*. Ils étaient déjà en Belgique avant la guerre.

5. — *La Mission Méthodiste Évangélique*, dont le centre est à Bruxelles, 5, rue du Champ de Mars, et qui a des succursales à Molenbeek, Saint-Gilles, Herstal, Liége, Comines, Messines, Ecaussines, Ghlin. *Paix et Liberté* (1) leur sert d'organe.

6. — *A Wasmes* (petit Wasmes), il y a, depuis la révocation de l'Édit de Nantes, un foyer très intense de protestantisme. Sur 6000 habitants que compte Petit-Wasmes, il y en a 1500 plus ou moins affiliés au protestantisme, c'est-à-dire d'après les livres de la paroisse protestante elle-même, 320 foyers sur 1320.

Ces protestants appartiennent à six dénominations différentes : a) *L'Église Indépendante de Neuchâtel* (Suisse), régie par un pasteur et un sous-pasteur, et possédant un grand temple datant de 1895 ; b) *l'Église Méthodiste* anglaise, avec

(1) Ils éditent en flamand « *De Garve* » (hebdomadaire).

pasteur; c) *les Goodiberts*; d) *les Darbystes*; e) *la Mission Belge Évangélique* dont nous avons indiqué plus haut le centre et l'organisation; f) l'*Armée du Salut*.

Il semble qu'il faille rattacher l'Église Indépendante de Neuchâtel au groupe de l'Église chrétienne missionnaire belge, dont on connaît les origines et les accointances helvétiques. En 1921, le pasteur borain de cette église enseignait la divinité de Jésus-Christ; son successeur suisse la nia : il en résulta une scission parmi les adeptes, dont une partie passa à la Mission belge évangélique. En 1926 et 1927, le pasteur en question s'est prudemment gardé de revenir sur ses théories avancées.

Les Darbystes ont des succursales ailleurs qu'à Petit-Wasmes : entre autres à Jumet-Gohissart.

L'Armée du Salut est fort active : elle a des fidèles, entre autres, à Forchies-la-Marche, à Marchienne-au-Pont, à Jumet-Gohissart, etc.

7. — La *Réunion Évangélique*, que nous trouvons fixée à Dampremy et à Jumet-Gohissart. Dans cette dernière localité, où existent quatre temples ou locaux de réunion, la *Réunion Évangélique* a déjà ses dissidents, Darbystes peut-être. La *Réunion Évangélique* « s'occupe de Jésus-Christ et de la diffusion d'évangiles et d'écrits ». Il ne paraît pas y exister d'autorité, chacun y étant traité sur un pied d'égalité.

8. — *L'Église de Jésus-Christ des Saints des derniers jours*, qui est la secte des Mormons, importée d'Amérique. Les adeptes de cette étrange doctrine pensent que les écrits de leur prophète sont supérieurs aux Évangiles et constituent une révélation plus digne de foi que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Malgré leurs affirmations contraires, dans leur lieu d'origine, ils continuent à pratiquer la polygamie; en pays européen, ils déclarent renoncer à ce point de leur enseignement.

Ils ont un lieu de réunion à Charleroi, rue Huart-Chapel ; deux jeunes hommes font la propagande de maison à maison. Ils ont réussi à grouper, sous prétexte de cercle d'étude, un certain nombre de jeunes filles. Avec une persévérance que rien ne rebute, ils font le tour des rues une à une, pour porter aux habitants, avec lesquels, parfois, ils discutent des heures durant, la bonne parole du Mormonisme. Ils répandent à profusion des feuilles volantes portant comme titre celui de cet alinéa, et comme sous-titre, *Rayons de lumière vivifiante* ; leurs théories vaporeuses et ridicules y sont graduellement exposées.

9. — *Le Culte Évangélique,* dont nous trouvons à Soignies un lieu de réunion. Cette secte, d'origine toute récente, doit être une dissidence de la Mission belge évangélique ; la scission semble provenir de ce que la Mission belge évangélique refuse de reconnaître explicitement la Divinité du Christ, tandis que le Culte Évangélique l'admet formellement.

Pour des raisons particulières, le Culte Évangélique, à son tour, s'est scindé en deux tronçons, et les deux dénominations rivales ont leur siège à Soignies.

Le *Culte Évangélique* lui aussi — du moins la branche la la plus ancienne — parcourt la région wallonne, et emploie, en divers centres, la méthode de la *tente* de propagande.

10. — *L'Association internationale des Étudiants de la Bible* ou *l'Aurore du Millénium,* ou encore *La Société de la Tour de Garde et de Traités,* qui apporte au monde trompé par Satan la nouvelle de la présence invisible du Messie sur terre : le royaume de Satan s'écroule, le royaume de Jésus est proche. « 1914 a marqué la fin légale de l'ancien monde et Christ, le roi légitime, a assumé sa puissance depuis lors. Roi de gloire, libérateur de l'homme, il est présent quoique invisible et il a commencé son règne ; l'ancien monde, dominé par Satan, a pris fin et tombe rapidement en ruines, pour faire place au royaume de justice qui s'instaure ; des millions

de personnes vivant actuellement sur la terre continueront à vivre et ne mourront jamais à la condition d'obéir aux lois de ce Royaume de justice ».

Jusqu'à présent, nous n'avons découvert des adeptes de cette secte qu'à Lodelinsart (Ouest) et à Jumet-Gohissart, où ils distribuent de grandes feuilles et une revue intitulée *L'Age d'or*.

11. — A ces illuminés, il faut assimiler la secte des *Adventistes*, dont on nous signale l'apparition à Jumet-Gohissart et à Petit-Wasmes, et celle de l'*Ange de l'Éternel*, dont le siège est à Rixensart-lez-Bruxelles. Celle-ci répand des feuillets intitulés « *Le Règne de Justice, Vérité* », et le livre « *Le Message à l'humanité* », où sont annoncés le prochain écroulement de la société présente et, en vue de la constitution de la société future, la formation de l'*Armée de l'Éternel*. On nous informe de Rixensart que son local est à vendre (1).

Cette énumération des groupes protestants répandus en Wallonie, et, surtout, la liste des localités touchées par leur propagande, reste encore très incomplète. Elle suffit toutefois, pour montrer aux lecteurs de cette revue que l'activité protestante, qui n'en est qu'à ses débuts, devient un danger grave en Wallonie.

B. — Les méthodes protestantes de propagande.

Si l'on calcule les sommes qui viennent de l'étranger, et si l'on considère les prosélytes ou pasteurs qui nous arrivent de France, de Suisse, d'Amérique et d'Angleterre, il faut conclure que nous nous trouvons en présence d'un effort considérable, d'une volonté bien arrêtée de conquête protestante

(1) Nous n'avons pas à parler ici des « Antoinistes », des « Doristes » qui n'ont rien de commun avec le protestantisme. Encore moins avons-nous à noter dans cet article les ravages du « Spiritisme » en certaines localités wallonnes.

en Belgique. C'est par millions, en effet, que l'argent étranger est déversé dans nos régions pour soutenir cette propagande.

Dans le concret, les méthodes employées peuvent se grouper sous les rubriques suivantes :

1. — *Envoi par la poste de brochures,* de tracts, d'évangiles, de journaux, etc. Le journal bimensuel *Paix et Liberté*, par exemple, est expédié régulièrement et gratuitement, depuis plus de trois ans, aux instituteurs et institutrices officiels, aux régents et régentes des Écoles Moyennes de l'État, aux Professeurs d'Athénée : que l'on calcule la somme énorme que doit coûter pareille propagande ! On devine le mal réel que cette feuille, de tendance rationaliste, opère dans les âmes, d'autant plus qu'elle ne manque ni d'intérêt ni de valeur littéraire. « Au commencement, nous disait un instituteur officiel, on la jetait au panier ; mais, peu à peu, on s'est mis à la lire... »

2. — *Service de librairie* : dès qu'un groupe protestant a pris pied en un endroit, il y ouvre une librairie pour la diffusion des affiches, tracts, publications, livres.

3. — *Bibliothèques* : des bibliothèques sont fondées pour grandes personnes et même pour enfants.

4. — *Multiplication de centres d'action*, desservis par un employé permanent : fondation de cercles d'études, de réunions pour l'étude de la Bible, offices de bienfaisance, bureaux de consultations.

5. — *Fondation d'œuvres multiples.*

Les *patronages* pour enfants, et, en général, les œuvres de jeunesse, n'ont pas manqué de fixer l'attention des propagandistes : « A Verviers, lisons-nous dans le rapport présenté en 1920 au Congrès des Cercles d'Études catholiques de la Fédération de cette ville, ce qui frappe le plus, c'est l'envergure que le mouvement de jeunesse a prise parmi les protestants : un pasteur en particulier y déploie actuellement une énergie formidable. Sa maison est ouverte à tous les jeunes ; et ceux-ci

y trouvent à leur disposition des Bibles avec commentaires et des livres de tout genre. Ce pasteur s'est payé le luxe d'un *Cercle d'Études* à l'instar des nôtres; et l'on en compte deux autres en ville pour des garçons et pour des filles. Les *Scouts en foulard bleu-violet* sont de jeunes protestants, toujours sous la direction vigilante de notre pasteur... »

Dans le pays de Charleroi, un pasteur a organisé un patronage qui est très prospère et groupe de 70 à 80 enfants.

En divers endroits, *des fêtes, des concerts, des tombolas* sont organisés pour les enfants; les parents y sont invités. A l'occasion de la Noël, un arbre de Noël garni de friandises et de jouets, dressé à l'intention des enfants pauvres, est une occasion de prosélytisme.

Au moins une fois l'an, se tient une *réunion régionale des Unions chrétiennes de jeunes gens et de jeunes filles d'inspiration protestante*, à l'occasion de laquelle une conférence publique, encadrée de chœurs et de musique instrumentale, est donnée par quelque orateur de marque, parfois par une femme.

Certaines administrations anticléricales ont à dessein substitué des *diaconesses protestantes* à nos religieuses dans plusieurs hôpitaux, hospices, ou maternités, ou pour le service des malades à domicile : tel est le cas par exemple à Charleroi et à Frameries; malgré l'engagement de ne pas faire de propagande, on nous cite des cas de pression évidente.

A Frameries encore, la protestante « *Association des amis des malades du Borinage* » a ouvert une maison où le service est gratuit pour les malades et les blessés : il y a consultation tous les jours.

Dans certaines localités, des « *homes* » ont été établis sur le modèle des Y. M. C. A. américaines, où l'on trouve, gratuitement ou à très bon marché, le logement, la nourriture, la distraction... A Charleroi, avec l'appui de certains milieux anticléricaux, on a jeté les bases d'un « home » pour jeunes

filles, où elles trouveront tous les agréments du confort moderne. A l'entrée de ces « homes », sont évidemment étalés les bibles, tracts et journaux habituels.

6. — *Expéditions automobiles.*

L'activité protestante est, ici, très variée : tantôt, les propagandistes promènent en ville une tapissière-automobile avec des inscriptions comme celle-ci : « Ce soir, conférence par le Colonel X » ; tantôt, profitant d'une réunion publique, ils s'installent sur une place, à un carrefour, etc.; au nombre de quatre ou cinq, parfois plus nombreux encore, accompagnés d'un harmonium ou d'une guitare, ils chantent des cantiques. Quand les passants se sont arrêtés, le prêche commence. Deux ou trois hommes se succèdent à la tribune : allocutions pieuses, traitant du Dieu intérieur, séduisantes pour le public non averti. Pas d'attaques publiques contre le catholicisme. Pas de déclaration annonçant ou laissant soupçonner le caractère protestant de la doctrine; on semble tenir à cette attitude équivoque. Pendant les prêches ou les chants, des colporteurs passent dans les rangs de l'auditoire, vendent ou donnent des brochures, des bibles, des tracts, etc. A la dernière page de ces publications, on lit cette formule : « Si tu es satisfait de cette lecture, écris à telle adresse... » D'autres propagandistes sont mêlés à la foule, s'intéressent aux prédicants et essaient de susciter un mouvement de sympathie. Ces propagandistes sont des hommes et des femmes; un d'entre eux nous disait un jour que la femme bien stylée, bien convaincue, fait la besogne de trois hommes.

Parfois, les manifestations religieuses catholiques sont utilisées pour cette propagande. A Walcourt, par exemple, à l'occasion du grand pèlerinage annuel de la Trinité, on trouvait des tracts à l'église et dans les rues, aux pieds de la statue de Notre-Dame, dans les mains et les sacoches d'une quantité de pèlerins.

A cette forme de propagande rattachons le système de la

tente d'évangélisation. Dans une plaine isolée à proximité d'une ville ou d'un centre populeux, une tente reste dressée plusieurs jours durant, tandis qu'en ville des affiches ou des circulaires multiples annoncent l'heure de la réunion « où des sujets intéressants seront traités », accompagnés de musique et de chants. Des assemblées spéciales sont organisées pour les enfants; l'entrée est libre. C'est surtout la *Mission Belge Évangélique* qui a recours à ce procédé.

7. — *Distribution de publications à domicile et dans les rues* : dans certaines régions, tel le pays de Charleroi, c'est une inondation. On trouve les écrits protestants dans les boîtes aux lettres, dans les jardins, au seuil des portes; des mercenaires, estropiés ou non, les distribuent gratuitement aux coins des rues.

Ces publications sont aussi variées que séduisantes : livrets bien imprimés aux couleurs voyantes relatant le développement des missions protestantes, évangiles avec couverture coloriée, tracts courts et intéressants, calendriers évangéliques, etc.

Elles traitent des matières les plus disparates; tantôt, ce sont des histoires de grands hommes; tantôt des traits frappants, habilement imaginés; tantôt, des dialogues entre un protestant et un catholique; tantôt même, le « témoignage d'une dame catholique »; littérature incolore et vaporeuse, qui s'adresse au sens vaguement religieux des lecteurs et s'attache à former une sentimentalité dépouillée de croyance positive, plutôt qu'une conviction reposant sur des dogmes.

Ces publications proviennent en majeure partie de l'étranger : Suisse, Angleterre, France, Amérique. Comme elles sont conçues en termes fort vagues, elles peuvent être distribuées presque indifféremment par chacune des sectes que nous avons citées.

8. — *Visites à domicile.*

Les visites à domicile ne sont pas le fait des seuls Mormons. D'autres propagandistes ou pasteurs font le tour des maisons

qui sont dans le rayon de leur activité : là où ils ont moins de chances de succès, ils envoient leurs femmes. Ils s'introduisent dans les magasins, pour avoir l'occasion, tout en faisant des commandes, de parler religion et de présenter quelque tract.

La méthode préférée est la visite des pauvres et des malades. Voici quelques traits absolument authentiques de notre connaissance personnelle. Un propagandiste visite une pauvre femme, s'apitoie sur sa misère et, lui tendant un billet : « Madame, il ne tient qu'à vous de transformer votre misère. Si vous consentez à venir chez nous, vous aurez des meubles, des habits, des souliers, des chemises, des draps de lit, des rideaux. Vous vivrez sans souci des jours heureux ».

Ou bien, en offrant des brochures et des livres, on promet à un pauvre ménage, s'il consent à venir au temple, vingt francs à recevoir régulièrement. — Ou encore, là où la maladie et la misère règnent en maîtresses, on déclare à la femme, si elle veut passer à la foi protestante : « Madame, on viendra vous visiter, vous aurez du lait pour vos enfants, vous et vos enfants serez très bien chez nous ».

Enfin un ouvrier travaillant dans les mines est incité par un de ses compagnons à s'adjoindre au groupe réformé : « Pourquoi ne viens-tu pas à la gare chez les protestants? Viens donc, tes enfants seront habillés, ta femme malade sera visitée par une infirmière, tu ne seras plus dans la misère et dans la pauvreté. Tu seras à l'aise comme moi. »

Ces traits, absolument authentiques, ne se produisent pas seulement à Enghien (1) : l'argent américain, que l'on gaspille en une folle distribution d'écrits, sert aussi, en certaines localités, à acheter l'âme des malheureux.

9. — *Conférences publiques.*

Annoncées à grand renfort d'affiches, des conférences

(1) A Wevelghem-lez-Courtrai, les protestants ont organisé des cours ou répétitions de chant pour jeunes filles; on y distribue des jetons de présence, qui sont ensuite rétribués.

protestantes, traitant des sujets à l'ordre du jour ou des grands problèmes de la vie humaine, sont données dans des locaux neutres, dans des salles de danse, dans des salles de conférences officielles louées à la commune, chez des particuliers.

Elles n'attaquent pas toujours ni directement les dogmes de l'Église catholique : on se contente de mettre en avant le principe du libre-examen dans l'interprétation de la Bible et dans la vie morale. Voici quelques titres de sujets traités : 1. *Y a-t-il encore des croyants?* 2. *A quoi peut-on croire?* 3. *Quel est le sens de la vie?*

A l'occasion de la semaine sainte, on annonce pour tous les soirs des réunions publiques, où l'on développera les sujets suivants : *Lundi :* Pourquoi le Fils de Dieu devait-il être l'Homme de Douleur? — *Mardi :* La marque suprême de son amour. — *Mercredi :* Seul avec Dieu au Jardin des Oliviers. — *Jeudi :* Les juges et l'accusé. — *Vendredi :* « Pour toi, j'ai bu la coupe d'amertume ».

A Marcinelle, du 12 au 15 Juin 1928, une grande *Mission*, qu'annoncent des affiches jaunes placardées dans tous les coins de la commune, est prêchée par deux pasteurs suisses. Deux citations, l'une de Jésus et l'autre de Jaurès, agrémentent l'invitation. On y traite les sujets suivants : 1. *Dieu m'appelle;* 2. *Le combat;* 3. *La victoire;* 4. *La couronne du vainqueur.*

Il arrive cependant, comme récemment à Roux, qu'un pasteur, apostat de l'Église catholique, serve à ses auditeurs les vieilles rengaines de l'anticléricalisme démodé et fasse de la religion catholique une ridicule caricature.

A l'entrée et à l'issue de ces conférences, a lieu l'inévitable distribution de tracts.

10. — *Ouverture de temples nouveaux.*

Dès qu'un groupe de convaincus constitue un noyau suffisant, on établit un temple ou, en attendant, on choisit un

local de réunion. Depuis la guerre, surtout dans les régions industrielles, ces « sanctuaires » se sont considérablement multipliés. Ils s'accroîtront encore par l'extension même de la propagande, et par les scissions inévitables qui se produiront au sein des communautés existantes.

A l'occasion de l'inauguration de ces temples, le pasteur envoie à la population une *circulaire*, pour annoncer la signification de la cérémonie et rappeler ce que sont les protestants. Nous lisons dans l'une d'elles : « Protestants, nous nous sommes séparés il y a 400 ans de l'Église catholique romaine, parce que nous en avons refusé les superstitions et les abus. Nous avons protesté contre une religion devenue un commerce, protesté contre les cultes rendus aux Saints, à la Vierge, aux reliques, protesté contre la confession aux prêtres, contre le célibat des prêtres, protesté contre le luxe de la religion, contre l'autorité illégitime du pape. Toutes ces protestations, nous les avons faites et nous les faisons au nom de Jésus-Christ et de l'Évangile. »

Dans les centres importants, là où la vie protestante est plus intense et la communauté plus nombreuse, le pasteur publie un *bulletin mensuel gratuit*, distribué aussi, discrètement, à des amis catholiques : c'est là qu'on annonce les faits saillants de la vie paroissiale, les conférences, les réunions.

11. — *Propagande parmi les soldats.*

Chose incroyable, il arrive qu'à l'armée, ou plutôt aux abords de l'armée, puisse s'exercer une propagande protestante. Il y a dans nos grandes garnisons, surtout en pays de langue flamande, fort peu de soldats protestants. Dans telle garnison, où l'on compte 5 à 6000 hommes, c'est à peine si l'on rencontre en tout et pour tout 4 ou 5 soldats de religion réformée. Dès lors, là où se trouve un aumônier protestant, il a ordinairement fort peu à faire. Pour passer le temps, il s'occupe tout naturellement des ouailles du confrère catholique : dans un but apparent de philanthropie, il accueille

tous les soldats sans distinction d'opinion, il érige une chapelle pour soldats protestants, et pratique sous le manteau une propagande religieuse... Il est certain que des recrues catholiques, pratiquant leur Religion, sont attirées par ce prosélytisme, s'orientent vers le cercle protestant et sont ainsi amenées à l'apostasie. Il y a, dans ce milieu, une tendance caractérisée à grouper les soldats wallons. Parmi ceux-ci, les uns, éloignés depuis longtemps de toute pratique pieuse, ne sont pas difficiles à convaincre ; les autres, fidèles à leurs croyances, mais fascinés par les premiers, se laissent trop facilement dévoyer.

12. — *Testament religieux.*

Enfin, nous soumettons à nos lecteurs un lamentable document qui, d'une part, les convaincra, du péril du prosélytisme protestant, et, d'autre part, mettra en relief la haine que portent certaines sectes à l'Église catholique.

DÉCLARATION DE VOLONTÉ

2 fr.
Taxe

En présence de Mr....

Mr.... et Mr....

Je déclare exprimer la volonté formelle que le prêtre soit tenu éloigné de moi pendant ma dernière maladie, et qu'il ne préside pas à mes funérailles.

Je désire que celles-ci aient lieu, au point de vue religieux, par les soins exclusifs de la « Mission Belge Évangélique ».

Fait en toute liberté de corps et d'esprit à....

le.....

Signé : .....

Témoins (.....
(.....
(..... .....

Les résultats.

Tous ces efforts aboutissent-ils à un résultat sérieux ?

Il convient de remarquer d'abord qu'en Wallonie le terrain est très propice à l'action protestante : le socialisme a préparé les âmes à l'indifférence religieuse, sinon à l'hostilité à l'égard de l'Église et du clergé catholiques ; le protestantisme, n'ayant rien de dogmatique, est susceptible de se plier à tous les systèmes politiques et sociaux ; assez dépouillé de pratique extérieure et indulgent, par sa doctrine même, pour la conduite morale, il n'a rien d'effrayant pour les consciences et s'accommode de la plus grande liberté d'idées. Car, rappelons-le, le protestantisme de Belgique est celui de l'aile gauche, entaché de modernisme et nullement catholicisant.

Malgré ces avantages, il serait exagéré de dire que la propagande protestante ait opéré de nombreuses « conversions » : les catholiques qui passent à la Réforme ne sont point les fervents ; un mauvais catholique ne peut faire qu'un mauvais protestant. Et si tout ce tam-tam a gagné quelques adeptes, ce n'est point par la défection positive des fidèles catholiques, mais par l'adhésion plus ou moins platonique de tièdes et d'ennemis.

Un exemple en donnera une idée : à Petit-Wasmes, comme nous l'avons dit, s'il y a 1500 adeptes, il n'y a que 300 fervents. Au Borinage, qui est pourtant la citadelle du protestantisme belge, il y a en tout 7000 adhérents ; mais, parmi eux, on ne compte que 1000 ou 1300 fervents ; et la Réforme y est plutôt en baisse.

Il faudrait toutefois se garder de sous-évaluer le danger. On ne répand pas impunément dans une population les germes de l'erreur. Par une répercussion, lente peut-être mais fatale, les idées protestantes finissent par entrer dans les masses, et produisent une mentalité de plus en plus favorable à la Réforme. On ne devient pas protestant du jour au lendemain.

A notre avis, le péril est surtout grand pour la jeunesse. Si les recrues âgées, conquises parmi les couches les moins intellectuelles, n'offrent guère de consistance et n'assurent pas l'avenir, les jeunes gens, plus ardents, plus intelligents peut-être, sont capables d'apporter à l'hérésie les forces de l'esprit et, par là, de gagner à l'erreur le prestige et la vie.

C'est pourquoi nous estimons qu'il est urgent de faire face à l'attaque, et d'opposer l'offensive à l'offensive.

A. LEMAIRE, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE (1)

Convention entre le S. Siège et la République du Portugal. (2), 15 avril 1928 (*A. A. S.*, XX, 1928 p. 129 et suiv.)

Le Saint-Siège et le Gouvernement portugais, s'étant rendu compte des difficultés que présente l'exécution du Concordat de 1886, à cause des profondes modifications survenues, soit en Portugal, soit dans la vie religieuse des Indes, surtout après la guerre, se sont mis d'accord pour régler la circonscription des diocèses, la nomination des Évêques et la double juridiction, dont traite le dit Concordat; et ils ont nommé comme Plénipotentiaires : de la part du Saint-Siège, Son Éminence le Cardinal Pierre Gasparri, Secrétaire d'État de Sa Sainteté; et de la part du Gouvernement portugais, Son Excellence Dr Auguste De Castro Sampaio Corte-Real, Envoyé extraordinaire et Ministre plénipotentiaire, pour signer, sous réserve de ratification, le Protocole suivant :

(1) Nous tenons à mentionner d'abord l'*Encyclique sur le devoir de réparation envers le Sacré-Cœur* du 8 mai 1928. La plupart de nos lecteurs en auront déjà pris connaissance. Le texte officiel latin des *Acta Apostolicae Sedis*, nous arrivant trop tard (15 juin) pour paraître ce mois, sera publié dans notre prochain numéro (septembre-octobre). — (2) La traduction est faite par la Revue sur l'original italien des *Acta Apost. Sedis*.

Art. I. L'Archidiocèse de Goa, auquel reste attaché le titre patriarcal, est agrandi :

a) de la possession portugaise de Damâo au nord de Bombay ;

b) de l'île de Diu sur la côte de Kathiavar.

L'Archevêque sera donc appelé : Archevêque de Goa et de Damâo.

Art. II. La partie du diocèse de Damâo qui n'est pas incorporée dans l'Archidiocèse de Goa sera annexée à l'Archidiocèse de Bombay, qui maintient son organisation ecclésiastique actuelle.

Art. III. L'Archevêque de Bombay sera alternativement de nationalité portugaise et britannique, et il aura juridiction sur tout le territoire de l'Archidiocèse ainsi agrandi.

Les curés portugais des deux églises de Saint-François Xavier et de Notre-Dame de la Gloire à Bombay seront camériers secrets de Sa Sainteté *durante munere.*

Art. IV. Le Saint-Siège et le Gouvernement portugais se déclarent d'accord pour modifier les limites du diocèse de Saint-Thomas de Meliapore, de manière à assurer le mieux possible la continuité du territoire sur lequel s'exerce la juridiction épiscopale.

C'est pourquoi sont enlevées du diocèse de Saint-Thomas de Meliapore les 14 paroisses dispersées dans le territoire du diocèse de Trichinopoly et de Tuticorin (côte de la Pêcherie) et les six paroisses dispersées dans le territoire du diocèse de Dacca et de Calcutta.

Le Diocèse de Saint-Thomas de Meliapore conservera les deux territoires continus de Saint-Thomas (près de Madras et en partie à l'intérieur de Madras) et de Tanjore (plus au sud), et les cinq paroisses situées dans la ville de Madras.

Quant aux compensations territoriales et personnelles à donner au diocèse de Saint-Thomas de Meliapore, le Saint-Siège et le Gouvernement portugais, après avoir pris les informations nécessaires et opportunes et tenu compte des principes qui inspirent la présente convention, spécialement par rapport aux conditions juridiques, démographiques et politiques, se mettront d'accord endéans les huit mois à partir de l'entrée en vigueur du

présent Protocole. Toutefois, les huit mois écoulés, les nouvelles limites du diocèse de Saint-Thomas de Meliapore seront fixées par Bulle.

Art. V. Le présent Protocole se rapporte seulement à la juridiction épiscopale et non à la propriété des biens, des trésors artistiques, des écoles, etc., appartenant aux Portugais et qui continueront à être la propriété de ceux qui les possèdent actuellement.

Le clergé des paroisses portugaises continuera également à être portugais.

Art. VI. Dans la promotion aux sièges de Goa, Cochin, Saint-Thomas de Meliapore et Macao :

a) le Saint-Siège, après avoir consulté, d'après la manière accoutumée de la Curie romaine, les Évêques de la province par l'intermédiaire du Délégué Apostolique de l'Inde, ou respectivement, de la Chine, choisira le candidat portugais le plus apte pour diriger le diocèse ;

b) par l'intermédiaire de Mgr le Nonce Apostolique de Lisbonne ou de l'Ambassade du Portugal auprès du Vatican, le Saint-Siège transmettra confidentiellement à Son Excellence le Président de la République portugaise le nom du candidat choisi ;

c) le Président de la République, si le candidat ne présente pas d'obstacle d'ordre politique, en présentera officiellement le nom au Saint-Siège ;

d) La réponse du Président de la République à la consultation du Saint-Siège est présumée affirmative, dans le cas où elle n'arrive pas endéans les deux mois, à partir du jour de la remise de la dite communication ;

e) Les deux Hautes Parties contractantes se mettront d'accord chaque fois pour la publication simultanée de la nomination, laquelle devra rester secrète jusqu'à l'accomplissement des actes officiels.

Art. VII. Dans la promotion aux sièges de Bombay, Mangalore, Quilon et Trichinopoly :

a) le Saint-Siège, ayant choisi le candidat le plus apte, le fera connaître, par l'intermédiaire de Mgr le Nonce ou de

l'Ambassade du Portugal auprès du Vatican, au Président de la République.

b) Le Président de la République fera officiellement la présentation du dit candidat dans l'espace d'un mois, et la nomination sera publiée dans la forme prévue par l'alinéa *e*) de l'article précédent.

Art. VIII. En dehors du territoire du Diocèse propre, les fidèles dépendent de l'Ordinaire du lieu, selon le Droit Canon.

Art. IX. Est considérée sans effet toute clause contraire au présent Protocole et contenue en d'autres documents, lois ou notes diplomatiques.

Rome, 15 Avril 1928.

Pierre Cardinal Gasparri. — Auguste de Castro Sampaio Corte Real.

Suit la formule de l'échange des ratifications fait le 3 mai 1928 entre les mêmes plénipotentiaires.

Le Vatican vient de conclure avec le gouvernement de Lisbonne, un accord très important, qui résout la fameuse question du *Padroado*.

En échange des services qu'allait rendre le Portugal à l'évangélisation des régions d'Afrique et d'Asie découvertes par lui aux xv^e^ et xvi^e^ siècles, le Saint-Siège lui avait conféré le droit de *padroado* ou de *patronage des Missions* dans son empire colonial. A une époque où l'*Asia Portuguesa* était à son apogée, ce *patronage* était pleinement justifié : il répondait à la situation de fait et, en réalité, il favorisa l'expansion du catholicisme. Mais les circonstances ne tardèrent pas à changer : le travail d'évangélisation étant devenu trop vaste pour pouvoir être soutenu par les efforts d'une seule nation, le monopole portugais se trouvait être une entrave plus qu'une aide; d'autre part, par suite de la décadence du Portugal, le gouvernement de Lisbonne devenait incapable de remplir la tâche qu'il avait ambitionnée. D'ailleurs son empire colonial s'écroula presque aussi vite qu'il avait été constitué; aujourd'hui le Portugal ne possède plus aux Indes que Goa, Damao et

l'île de Diu ; son privilège ne répond donc plus à la situation de fait, ni aux services rendus.

Au début du XIXe siècle, l'état du catholicisme aux Indes était lamentable : le Portugal ne pouvait plus envoyer de prêtres en nombre suffisant et le clergé de Goa, recruté presque exclusivement parmi la population des brames goanais, mal formé et hâtivement ordonné, excitait de vifs mécontentements. D'autre part, la plus grande partie de l'Inde ayant échappé au pouvoir des Portugais, il semblait que le mode de gouvernement ecclésiastique répondant aux conditions nouvelles, dût être celui des pays de Mission. En 1832, Grégoire XVI, pour remédier aux maux dont souffrait la chrétienté de l'Inde, décida de créer des vicariats apostoliques dépendant directement de la Propagande. Le Portugal protesta, le clergé goanais résista et sa résistance se transforma en schisme.

Pour y mettre fin, on fit une concession : un concordat, négocié entre Rome et Lisbonne, en 1857, autorisait le gouvernement à établir de nouveaux sièges épiscopaux, dans l'Inde Britannique, sous le patronage de la Couronne portugaise. Prise à la lettre, cette concession semblait annoncer, à brève échéance, la destruction des vicariats apostoliques ; mais ce concordat ne fut pas mis à exécution. D'autre part, en 1861, une autre concession, d'abord temporaire, mais qui se prolongea pendant vingt ans, investissait l'archevêque de Goa, dans toute l'Inde, d'une juridiction « extraordinaire » sur les églises et les chrétiens goanais qui ne s'étaient pas encore soumis aux vicaires apostoliques. Ces concessions extrêmes mirent fin au schisme, mais elles introduisaient dans les vicariats une double juridiction, puisque, dans ces territoires, certaines églises et les anciennes familles goanaises (environ 135,000 fidèles) échappaient au pouvoir des vicaires apostoliques nommés par la Propagande, pour ne dépendre que de l'archevêque de Goa. Cette situation juridique peut se comparer à celle des réguliers exempts, ou à celle qui prévaut en Asie Mineure parmi les fidèles appartenant à différents rites catholiques.

En 1886, après une première tentative pour supprimer la double juridiction, Léon XIII conclut un concordat avec le

Portugal. En vertu de ce pacte, l'archevêque de Goa était élevé à la dignité de Patriarche des Indes Orientales, *ad honorem*. En lieu et place de la juridiction extraordinaire dont celui-ci jouissait en dehors de son archidiocèse, trois évêchés suffragants furent créés, Damao-Cranganore, Cochin, et Meliapore. Quant au patronage portugais, il ne s'exercerait plus que dans les limites de la province ecclésiastique formée par ces quatre diocèses goanais; les chrétientés goanaises, disséminées dans les vicariats apostoliques, ressortissaient des nouveaux évêchés goanais; c'est ainsi que les Goanais de Calcutta dépendaient de Meliapore, ceux de Bombay de Damao. Pratiquement donc la double juridiction se maintenait, avec ses inconvénients; la seule différence était que ces chrétiens et leurs prêtres avaient un évêque résidant plus proche d'eux. De plus la couronne de Portugal, moyennant certaines restrictions, conservait un droit de présentation à quatre autres sièges, dépendant cependant de la Propagande; ceux de Bombay, de Mangalore, de Quilon et de Trichinopoly (1).

En vertu de l'accord conclu le 15 avril 1928 et publié le 2 mai, la double juridiction a pris fin; c'est le principal résultat, et le plus important du nouveau concordat. La juridiction des évêques portugais devient exclusivement territoriale, comme celle des autres évêques : qu'ils soient portugais ou non, prêtres et fidèles dépendent uniquement de l'évêque du diocèse qu'ils habitent; l'Inde est donc soumise au droit commun (a. 8); les églises, les écoles, les trésors artistiques restent la propriété des anciennes communautés goanaises (a. 5).

Ce résultat ne put, comme on le pense, être obtenu que moyennant certaines compensations, que l'on peut lire dans le document pontifical. Le diocèse de Damao supprimé est partagé entre l'archevêché de Bombay et le patriarcat de Goa, qui s'agrandit aussi de l'île de Diu (a. 1, 2). Le territoire du diocèse de Meliapore est remanié de manière à assurer une plus grande homogénéité; on prévoit un arrangement qui le compensera de la perte de sa juridiction extraordinaire sur

(1) *Raccolta di Condordati*, nº 121, p. 1029.

les chrétiens goanais répandus dans les diocèses voisins et désormais soumis aux évêques de la Propagande (a. 4). Les deux principaux curés goanais de Bombay qui passent sous la juridiction de l'archevêque, jouiront du titre de « Monsignor », et des privilèges de camériers secrets durant leurs fonctions. L'archevêque de Bombay sera alternativement un sujet portugais (ou un goanais, vu que dans le document le mot portugais a manifestement ce sens) et un sujet britannique (a. 3). Rien ne s'oppose donc à ce qu'un Indien soit un jour élevé sur ce siège. Le numéro des *Acta Apostolicae Sedis* qui publie cet accord promulgue aussi la nomination du nouvel archevêque de Bombay, un jésuite portugais (p. 146). Le gouvernement de Lisbonne conserve son droit historique de présentation pour les sièges de Goa, Cochin, Meliapore, aux Indes, et de Macao, en Chine, moyennant d'importantes restrictions, qui le réduisent pratiquement à un simple droit de *veto* (a. 6). Le concordat de 1886 permettait au gouvernement portugais de choisir parmi trois candidats proposés par les évêques de la province de Bombay le titulaire pour les évêchés de Bombay, Mangalore, Quilon, Trichinopoly; ce droit est réduit par le nouveau document au simple honneur de présenter officiellement le candidat désigné par le Saint-Siège (a. 7). On voit, malgré les concessions qui sauvent la fierté du Portugal et les intérêts légitimes des Goanais, tout l'avantage que peuvent espérer le Saint-Siège et l'Église indienne du concordat qui vient d'être publié. E. Hocedez, s. i.

Lettre de Pie XI au Cardinal Vicaire sur le concours athlétique féminin de Rome. (*A. A. S.* xx, 1928, p. 135. — Lettre en italien (1) du 2 mai 1928).

Monsieur le Cardinal,

A vous, Notre Vicaire dans cette Rome qui est en même temps le centre de la chrétienté et Notre Siège épiscopal, Nous devons adresser une parole à propos du « Premier Concours

(1) Nous donnons le texte français d'après la traduction de la « *Croix* » de Paris.

Gymnique Athlétique National Féminin des Jeunes Italiennes » qui aura lieu ici même les 4, 5 et 6 prochains, au seuil du mois particulièrement consacré à Marie. Nous le faisons avec beaucoup de peine ; mais après avoir beaucoup réfléchi et prié, Nous sentons que Nous satisfaisons, en le faisant, à un devoir sacré du ministère apostolique qui nous a été assigné par ce suprême Pasteur et Seigneur des âmes qui doit Nous juger : devoir de l'Évêque de Rome qu'est et sera toujours le successeur de saint Pierre, devoir de l'Évêque des Évêques et des fidèles du monde entier. En l'une et l'autre qualité, Notre parole, hélas ! ne peut être qu'une parole de regret.

L'Évêque de Rome ne peut, en effet, ne pas déplorer qu'ici, dans la ville sainte du catholicisme, après vingt siècles de christianisme, la sensibilité et l'attention aux égards délicats dus à la jeune femme et à la jeune fille se soit montrées plus faibles que dans la Rome païenne, laquelle, même tombée à une si grande décadence de mœurs et adoptant de la Grèce vaincue les jeux publics et les concours gymniques et athlétiques, en exclut, pour des raisons d'ordre physique et moral de pur bon sens, la jeune femme, qui en était d'ailleurs exclue dans beaucoup de cités de la Grèce elle-même encore beaucoup plus corrompue. Il n'est vraiment pas nécessaire d'exposer ou même de rappeler sommairement ces motifs. Ils furent déjà souvent exposés. Les pères, les mères et les éducatrices, non prévenues ou égarées par des théories exagérées et fausses ou par des motifs tout à fait étrangers à la bonne et saine pédagogie, les comprennent et les sentent comme par un instinct naturel. La valeur et la beauté surnaturelle en sont appréciées et goûtées par tous ceux qu'assiste et éclaire « ce sens du Christ » qui est comme l'âme de l'âme chrétienne. C'est pourquoi, Nous disons, Nous aussi, avec le Prophète (*Isaïe* 62. 1) : « Propter Sion non tacebo et propter Jerusalem non quiescam. A cause de Sion, je ne laisserai pas de parler et pour Jérusalem je ne connaîtrai pas de repos ».

L'Évêque des Évêques et des fidèles du monde entier ne peut jamais oublier, et moins que jamais dans les circonstances comme celle-là, qu'il est le premier parmi les gardiens donnés

par Dieu à la nouvelle Jérusalem et dont il est écrit : (*Is.* 62. 6) que, jour et nuit, ils s'abstiendront à jamais de faire silence : « Tota die et tota nocte in perpetuum non tacebunt ».

En vérité, les fidèles de tout l'univers ne pourraient que se sentir — pour employer une expression très modérée — troublés et déconcertés, s'ils Nous trouvaient complètement silencieux quand se produit sous Nos yeux ce contre quoi, partout où cela s'est passé, assez récemment encore, leurs pasteurs ont élevé la voix avec Notre approbation et Nos encouragements. Et ces Pasteurs sacrés, Nos Vénérables Frères, pourraient trouver dans Notre silence un motif bien pénible de se demander si Notre sentiment et Notre jugement à leur égard sont modifiés.

Il est bien vrai que l'on ne veut pas répéter ici les audaces ou plutôt les inconvenances déplorées ailleurs ; et les précautions prises ainsi que les instructions, données jusqu'à la dernière heure par les organisateurs et les personnes responsables, Nous en donnent l'espoir. Mais la nature et la substance des choses demeurent cependant toujours les mêmes, avec les circonstances aggravantes indiquées plus haut du lieu et des précédents historiques. Il reste toujours le vif contraste entre les délicates exigences spéciales de l'éducation féminine, immensément plus délicates et plus dignes de respect quand cette éducation veut et doit faire une éducation chrétienne. Personne ne peut penser que cette éducation exclut ou apprécie moins tout ce qui peut donner au corps, très noble instrument de l'âme, l'agilité et la grâce solide, la santé et la force vraie et bonne, pourvu que cela soit dans les façons, les temps et les lieux convenables, pourvu que l'on évite tout ce qui s'accorde mal avec la réserve et avec la tenue qui sont pour la vertu un si grand ornement et un si grand secours, pourvu que l'on écarte toute excitation à la vanité et à la violence. Si la main de la femme doit se lever, Nous souhaitons et Nous prions que ce soit toujours et uniquement dans un acte de prière et d'action bienfaisante.

Nous Nous serions entretenu plus longuement et plus tôt avec vous, Monsieur le Cardinal, d'un sujet aussi élevé et aussi important, si Nous avions pu avoir et connaître plus tôt le

programme définitif de ce qui se préparait. Le manque de temps Nous oblige à Nous limiter à ces brèves et rapides réflexions.

Avec elles, Nous vous envoyons de grand cœur la bénédiction apostolique, gage de tout bien. Pie XI, pape.

Dans l'octave du Patronage de saint Joseph, en la fête de saint Athanase, 1928.

Pour bien comprendre cette lettre du Saint Père il faut la replacer dans les circonstances concrètes qui l'ont provoquée. On sait les mesures récentes prises par le gouvernement italien pour assurer l'éducation « fasciste » de la jeunesse et les conflits qui en résultèrent avec le Saint-Siège (1). Aux Avant-gardes masculines viennent se joindre à présent les groupes de jeunes filles; en voici le caractère, d'après un communiqué officiel à la presse, reproduit et critiqué par l'*Osservatore Romano* du 29 avril 1928 : « Les jeunes filles italiennes constituent au sein du parti fasciste le groupe correspondant aux Avant-gardes masculines. Y sont comprises toutes les jeunes filles entre 13 et 18 ans ». « Le programme du groupe, clair et détaillé, continue le communiqué, a été adressé, il y a quelque temps, à toutes les fédérations provinciales fascistes; il reprend les directives de l'organisation et est précédé d'une préface d'Auguste Turati, persuasive, incisive et simple, qui fixe d'une façon magistrale les devoirs de la jeune fille italienne ». Suivent ces devoirs, au nombre de huit, dont voici les trois premiers : « Remplir son devoir de fille, de sœur, d'étudiante, d'amie, avec bonté et joie, même si le devoir est parfois fatigant. — Servir la Patrie comme la mère plus grande, la mère de tous les bons Italiens. — Aimer le Duce qui a rendu la patrie plus forte et plus grande. — etc. ». En ces huit commandements (où le nom de Dieu n'est pas prononcé) « est exprimée toute la haute figure morale de la femme fasciste de demain ».

C'est pour ces groupes de jeunes filles qu'était organisé le Concours gymnastique athlétique féminin des 4, 5 et 6 mai

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1927, p. 304.

derniers. Les caractères de ce concours se trouvent précisés par le même communiqué officiel; voici le texte, traduit de l'*Osservatore Romano* du 29 Avril : « Le concours gymnastique athlétique ne sera pas une des exhibitions ordinaires de gymnastique rythmique, mais par plusieurs innovations de grande signification, il prendra son caractère propre et véritable d'une manifestation de force et d'athlétisme féminins.

« Les jeunes filles italiennes venant dans la Capitale porteront chacune une carabine; parmi les épreuves, la plus importante pour la classification sera celle du tir au fusil. Ce fait est le symbole clair de ce que le Fascisme a en vue par l'institution nouvelle.

« Il peut se faire — a écrit le secrétaire du P. N. F. dans un préambule au règlement du concours — que quelques-uns protestent ou murmurent. Pour réponse, que les jeunes filles fascistes lèvent leurs carabines vers le ciel d'Italie. »

C'est à cette dernière phrase que le pape répond quand il dit : « Si la main de la femme doit se lever, nous souhaitons et nous prions pour que ce soit toujours et uniquement dans un acte de prière et d'action bienfaisante ».

A la lumière de ces faits l'énergique intervention du Souverain Pontife est facile à comprendre. Il est clair que le pape ne se prononce pas ici contre toute gymnastique féminine, mais contre des déformations flagrantes de la culture physique raisonnable. Il trace nettement lui-même et les normes légitimes et l'abus en cette matière : « Personne ne peut penser que l'éducation chrétienne exclut ou apprécie moins tout ce qui peut donner au corps, très noble instrument de l'âme, l'agilité et la grâce solide, la santé et la force vraie et bonne, pourvu que cela soit dans les façons, les temps et les lieux convenables, pourvu que l'on évite tout ce qui s'accorde mal avec la réserve et avec la tenue qui sont pour la vertu un si grand ornement et un si grand secours, pourvu que l'on écarte toute excitation à la vanité et à la violence ».

J. Levie, s. i.

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

I

Doute sur la représentation du Saint-Esprit sous forme humaine. (16 mars 1928. — *A. A. S.*, xx, 1928, p. 103).

Proposito Supremae huic Sacrae Congregationi Sancti Officii dubio :

« An repraesentari possit Spiritus Sanctus sub forma humana sive cum Patre et Filio sive seorsim ».

Feria IV, die 14 Martii 1928, Emi ac Rmi Dni Cardinales fidei et moribus tutandis praepositi, praehabito RR. DD. Consultorum voto, respondendum decreverunt : *Negative.*

Et insequenti feria V, die 15 eiusdem mensis et anni, Ssmus D. N. D. Pius divina Providentia Papa XI, in solita audientia R. P. D. Assessori S. Officii impertita, relatam Sibi Emorum Patrum responsionem approbavit, confirmavit et publicandam iussit.

Datum Romae, ex aedibus Sancti Officii, die 16 Martii 1928.

A. Castellano, *Supremae S. C. S. Officii Notarius.*

L'iconographie religieuse a pour but, soit de faire mieux connaître l'objet qu'elle représente, soit de faire naître ou d'entretenir une attitude religieuse envers lui. Dès là qu'elle induit en erreur sur la nature de Dieu, des Anges, des Saints ou du culte qui leur est dû, elle est condamnable et doit être écartée.

Aussi la représentation du Saint-Esprit *seul* sous la forme d'un jeune homme ou d'un homme fait ne fut-elle jamais autorisée, et Benoît XIV dans sa lettre à l'Évêque d'Augsbourg, 1er oct. 1745, § 34-35, l'a-t-il formellement réprouvée. Cette image, en effet, peut faire croire aux simples que la troisième Personne s'est incarnée.

Mais si les trois Personnes de la sainte Trinité étaient représentées comme trois hommes du même âge, n'y aurait-il pas là un symbole très apte de l'égalité de nature et de leur éternel présent? Benoît XIV, sans condamner formellement cette image

qui existait déjà alors et dont on rencontre encore aujourd'hui des exemples, la désapprouve comme *insolite* et *sans fondement suffisant*.

Car les images des Personnes de la Très Sainte Trinité s'inspirent presque toujours des manifestations de Dieu, soit dans les visions rapportées par l'Ecriture, soit dans les mystères de l'un et l'autre Testaments. Cela explique pourquoi Dieu le Père est souvent représenté sous la forme d'un vieillard, l'ancien des jours de Daniel (VII, 9), et le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe ou de langues de feu.

Ce qui donna lieu à la représentation de la sainte Trinité sous la forme de trois jeunes hommes, c'est la vision d'Abraham à Mambré (*Gen.* XVIII, 2). D'après une interprétation de saint Augustin, cette apparition de Jéhovah signifiait la Trinité dans l'unité divine. Mais outre que cette interprétation n'était pas communément admise, Benoît XIV jugeait qu'elle offrait un fondement peu sûr pour une représentation insolite de la sainte Trinité.

Aujourd'hui le saint Office précise, en la reprenant, la même désapprobation, puisqu'il défend de représenter le Saint-Esprit « soit avec le Père et le Fils, soit seul » sous une forme humaine.

Le principe donné ci-dessus de s'en tenir aux manifestations de Dieu dans l'Ecriture est une règle sûre pour les artistes qui tâchent d'adapter l'art chrétien aux conceptions et aux traditions de peuples d'une civilisation toute différente de la nôtre. Autre chose, en effet, est de changer le style de nos dessins, les traits des visages, la forme des vêtements et les attitudes, autre chose de modifier ce qui dans un symbole tient le plus à la nature de la chose signifiée. Toutefois il n'est pas sûr que la Propagande n'accorderait pas, en certains cas, pour l'Inde, la Chine ou le Japon l'approbation d'images réprouvées pour l'Occident, où la tradition s'est déjà fixée (1). J. CREUSEN, S. I.

(1) On pourrait voir des adaptations intéressantes, mais peut-être, l'une ou l'autre fois, un peu trop hardies de l'art chinois, javanais, etc., à nos dogmes, dans *Europeanisme of Katholicisme* door Dr J. Schmutzer, J. J. Ten Berge, S. I., en W. Maas.

II

Décret de suppression de l'Association des « Amis d'Israël » (25 mars 1928. — *A. A. S.*, XX, 1928, p. 103).

Cum supremae huius Sacrae Congregationis Sancti Officii iudicio subiecta sint natura et finis consociationis, cui nomen « Amici Israël » nec non libellus, qui *Pax super Israël* inscribitur, a moderatoribus consociationis idcirco editus et longe lateque diffusus ut eius indoles ac methodus publice innotesceret, Emi Patres, fidei et moribus tutandis praepositi, laudabile prae primis agnoverunt in ea propositum exhortandi christifideles ut Deum orent et adlaborent pro Israëlitarum ad Regnum Christi conversione. Neque mirum si, hunc unice finem attendentes, ab initio consociationi illi non solum plures fideles atque sacerdotes, sed etiam non pauci Episcopi et DD. Cardinales adhaeserunt. Ecclesia enim catholica pro populo iudaico, qui divinarum usque ad Iesum Christum promissionum depositarius fuit, non obstante subsequente eius obcaecatione, immo huius ipsius obcaecationis causa, semper orare consuevit. Qua caritate permota Apostolica Sedes eumdem populum contra iniustas vexationes protexit, et quemadmodum omnes invidias ac simultates inter populos reprobat, ita vel maxime damnat odium adversus populum olim a Deo electum, odium nempe illud, quod vulgo « antisemitismi » nomine nunc significari solet. Attamen, animadvertentes et considerantes consociationem « Amici Israël » deinde rationem agendi inivisse ac loquendi a sensu Ecclesiae, a mente SS. Patrum et ab ipsa sacra Liturgia abhorrentem, Emi Patres, praehabito RR. DD. Consultorum voto, in Congregatione plenaria Feria IV, 21 Martii 1928, habita, consociationem « Amici Israël » abolendam esse decreverunt et de facto abolitam declararunt, atque praeceperunt ne quis in posterum audeat libros seu libellos scribere vel edere, qui huiusmodi erroneis inceptis quomodocumque faveant.

Et insequenti Feria V, die 22 eiusdem mensis et anni, Ssmus D. N. D. Pius divina Providentia Pp. XI, in solita audientia R. P. D. Assessori S. Officii impertita, relatam sibi Emorum

Patrum resolutionem approbavit, confirmavit et publicandam iussit.

Datum Romae, ex aedibus Sancti Officii, die 25 Martii 1928.

A. Castellano, *Supremae S. C. S. Officii Notarius.*

Il existe depuis longtemps plusieurs œuvres et associations dignes de tout éloge, destinées à l'apostolat des Juifs. Les deux congrégations des Pères et des Religieuses de Notre-Dame de Sion ont pour but principal la conversion d'Israël ; l' « Archiconfrérie de prières pour le retour du peuple d'Israël », fondée en 1905, à laquelle se rattache en Angleterre la « Catholic Guild of Israël » (1917), constitue une union de prière et d'apostolat en faveur des Juifs ; des revues comme « *Le retour d'Israël* » (1), ou « *Catholic Guild of Israël* » (2) poursuivent la même fin.

A ces œuvres vint s'ajouter, en 1925, une association nouvelle, celle des Amis d'Israël : « *Opus sacerdotale: Amici Israël* » ; elle fut définitivement constituée le 24 février 1926. Son principal fondateur fut le R. P. Van Asseldonk, procureur général des Pères Croisiers. Le premier Comité était composé des fondateurs de l'Association : Rme P. abbé Gariador, O. S. B., président ; R. P. Vanneufville, Can. Bas. Lat., vice-président ; R P. Van Asseldonk, secrétaire ; plus quatre conseillers, tous religieux très estimés (3). L'œuvre s'adressait aux prêtres ; elle n'exigeait aucune contribution financière ; elle leur demandait seulement de s'affilier par écrit à l'Association, d'offrir à la sainte Messe un memento quotidien pour la conversion des Juifs, d'éclairer par leurs prédications et leurs écrits les fidèles catholiques sur Israël en vue de combattre les préjugés hostiles, de témoigner aux Juifs des sentiments bienveillants en même temps qu'un zèle apostolique sincère, enfin de se sanctifier pour obtenir de Dieu le retour d'Israël (4). Ce programme n'avait

(1) Paris, 68, rue Notre-Dame des Champs, 6e année en 1928. — (2) Convent of « Our Lady of Sion », Chepstow Villas, London, W. 11. — (3) Mlle Francisca Van Leer, convertie du Judaïsme en 1919, fut, par ses conférences, la principale propagandiste de l'œuvre naissante. — (4) Nous résumons ici deux feuilles de 4 et 2 pages, éditées en 1926 ; la

rien que d'absolument conforme à l'idéal catholique; aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il ait obtenu l'adhésion d'une partie notable de la hiérarchie catholique. A la fin de l'année 1917, 19 cardinaux (dont 5, les cardinaux Merry del Val, Pompili, Van Rossum, Frühwirth, Perosi, membres de la Congrégation même du Saint Office qui eut ensuite à décider la suppression de l'œuvre), 278 archevêques ou évêques, plus de 3000 prêtres étaient cités comme ayant adhéré à l'association (1). Pareille manifestation de sympathie est absolument péremptoire pour démontrer aux Juifs sincères combien le véritable esprit catholique est opposé à l'antisémitisme (2); l'Eglise a de tout temps condamné « l'antisémitisme » et renouvelle formellement sa condamnation dans le décret présent; le Saint-Siège a toujours protégé les Juifs contre d'injustes attaques; maintes fois, il a rappelé aux fidèles leurs devoirs de justice envers les Juifs, en répudiant nettement toutes les vexations et les ostracismes, leur devoir de vérité en aidant à la réfutation d'ineptes calomnies telles que la légende du « meurtre rituel »; dans l'œuvre de l'apostolat d'Israël, les papes ont sans cesse montré la plus grande patience et le plus sincère respect des consciences.

Le but et les principes de l'Œuvre des Amis d'Israël, les intentions des promoteurs furent donc nettement louables. Mais une œuvre catholique ne doit pas seulement s'inspirer de fins élevées, elle doit aussi — surtout dans la mesure où elle s'étend et gagne en influence — être dirigée avec cette prudence chrétienne qui, à l'orthodoxie des principes, joint la rectitude du langage et la sagesse de l'action.

première intitulée : « Pax super Israel »; la seconde « Opus Sacerdotale : Amici Israel », toutes deux venant du Siège Central de l'œuvre : Via di Monte Tarpeo, 54, Roma (18).

(1) Feuille de 4 pages, intitulée « Status operis ». Romae, in fine anni 1927, Scuola tip. Salesiana, Roma. — (2) Aussi ne peut-on s'expliquer comme écrits de sang-froid certains commentaires du décret, parus dans les revues juives, tels par exemple que l'article de *l'Univers Israélite* du 27 avril 1928 (p. 133); pareille interprétation fausse totalement le sens du décret.

Or, ces deux dernières qualités, — nous dit le décret du Saint Office (rationem agendi ac loquendi a sensu Ecclesiae abhorrentem) — ne se sont pas suffisamment maintenues dans la direction de l'Association. Avec le temps en effet, le plan général du début s'était précisé en une méthode détaillée d'apostolat, élaborée par le Comité, ratifiée ensuite et amendée par le Congrès de l'œuvre; cette méthode, exposée dans la brochure « *Pax super Israël* » (1) que cite le décret, semble avoir été la cause principale du décret de suppression.

En voici la partie essentielle, indiquant la méthode d'apostolat.

Omittant loqui: 1° de populo *deicida;* 2° aut de civitate *deicida;* 3° de Iudaeorum *conversione; reditum* seu *transitum* potius, dicendo; 4° de Iudaeorum *inconvertibilitate;* 5° incredibilia de Iudaeis narrata, et praecipue infanticidium quod dicitur « rituale »; 6° irreverenter, praecipue de eorum caeremoniis; 7° exaggerando sive generalizando sive cavillando in casu particulari; 8° antisemitice.

Inculcent vero ex divinis documentis: 1° praerogativam divini amoris in populum Israël; 2° huiusque amoris signum solemnissimum per incarnationem Christi eiusque missionem; 3° perdurationem huius amoris, imo et augmentum ex morte Christi; 4° et testificationem huius amoris in Apostolis.

Suit un commentaire détaillé (p. 5-20) interprétant successivement chacun des douze points énumérés.

Il n'est pas difficile de découvrir dans ce programme les points qui ont dû provoquer le blâme de la Sacrée Congrégation. Elle reproche en effet: 1° Une manière *de parler* s'écartant du sens de l'Eglise et de l'esprit des Pères en même temps que de

(1) Cette brochure est la première de trois brochures de même titre, se faisant suite. Elle semble bien dater de 1927, puisqu'elle mentionne à plusieurs reprises des événements des premiers mois de 1927; toutefois la date donnée en seconde page, après l'imprimatur, est de mars 1925. Elle contient 36 pages. La deuxième brochure qui la continue (p. 37-68) porte l'imprimatur de juin 1927. La troisième (18 pages) de janvier 1928.

la Liturgie. — S'il est louable de recommander vivement la vérité et la justice envers les Juifs (5°-8°), de ne jamais douter de la grâce de Dieu (4°), est-il légitime de dissimuler le rôle joué par Israël envers le Christ (1°-2°) ? Personne ne songe à faire du « déicide » une sorte de « péché originel » de chaque Juif d'aujourd'hui (cf. brochure p. 7), mais on ne peut passer sous silence l'infidélité d'Israël à sa mission, objet de tant d'allusions dans les épîtres du Nouveau Testament, sa participation à la mort du Christ, plusieurs fois annoncée par le Maître, plusieurs fois rappelée par les apôtres. Plus regrettable encore serait, quand il s'agit des Juifs, l'omission systématique du mot « conversion », si on songe aux châtiments divins de la ruine de Jérusalem, aux longs siècles d'incrédulité (3°). Sur ce point, le commentaire accentue encore la tendance exagérée, par exemple p. 9 : « Unde Iudaeorum dicamus potius transitum, scl. quasi de Regno Patris ad regnum Filii ». — Par les mots « a mente SS. Patrum », le décret du Saint Office songe peut-être en outre à des passages comme ceux-ci (p. 18) : « Invaluit quidem dein, sensim sine sensu, ex disputationibus librisque Patrum « adversus Iudaeos » duritia quaedam et mutua quasi cordis alienatio. Huius autem historiam texere neutri proderit ». Semblable passage paraît supposer un blâme général de l'attitude des Pères envers les Juifs (1).

Enfin, n'est-il pas excessif autant qu'inexact d'exalter tellement le Judaïsme (*Inculcent*, 1°-4° ; — cf. surtout le commentaire, p. 13-20) qu'on semble attribuer aujourd'hui à la *race juive* comme telle une sorte de place d'honneur dans le Christianisme actuel, place réservée pour lui et restant vacante jusqu'à son arrivée ?

(1) Nous ne parlons ici que des expressions employées dans la brochure « Pax super Israel ». Ailleurs, dans des conférences ou articles, se sont glissées trop souvent des façons de parler de l'Incarnation et de l'Eucharistie, qui eussent pu être plus heureuses. Ce que nous devons exalter dans l'Incarnation c'est que, unis à Jésus, nous devenons par lui « consortes divinae naturae », dans l'Eucharistie que nous communions au Verbe de Dieu fait chair. La question du « judaïsme » de Jésus n'a pas à être marquée ici, puisqu'elle est sans efficacité *religieuse*.

2° Et ceci nous amène naturellement au second grief du décret du Saint Office « Rationem *agendi* ». N'y-a-t-il pas, en effet, dans la tactique préconisée par la brochure une *erreur de méthode?* Certes, il faut montrer aux Juifs que leur race n'est l'objet d'aucun mépris, d'aucune prévention de notre part, mais faut-il, pour faciliter les conversions, magnifier sans cesse la *race* comme telle, et créer par là pour demain, chez les convertis, une sorte de « séparatisme » ombrageux et fier, source possible de déceptions et peut-être de reculs? Pour entrer de plein cœur dans le « catholicisme » de l'Église, il faut une largeur d'esprit, que ne favorisent guère les exclusivismes volontaires de race ou de confession religieuse. Ce n'est pas préparer des conversions que de renforcer chez les Juifs, si farouchement nationalistes déjà, un état d'esprit foncièrement « anti-catholique », et dont saint Paul a dit admirablement les lacunes et les déficiences.

De l'étude attentive des documents et de diverses informations de fait, nous avons tâché de dégager le sens exact du décret. Il est trop clair qu'il ne marque aucune hostilité du Saint-Siège envers le peuple juif ; il renferme au contraire une des condamnations les plus explicites de l'antisémitisme que Rome ait jusqu'ici prononcées. Il est trop clair qu'il n'indique aucune opposition à l'apostolat des Juifs, tel qu'il est admirablement exercé par les congrégations ou confréries mentionnées au début de cet article ; il leur servira au contraire de norme et de règle pour mieux assurer le but de leurs efforts. Il est trop clair enfin, comme nous n'avons cessé de le montrer, qu'il ne veut diminuer en rien l'estime méritée par les promoteurs de l'œuvre des « Amis d'Israël », dont il dit les excellentes intentions et le but irréprochable. J. Levie, s. i.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Droit de funérailles (*S. C. C.*, Apuana, *Funerum*, Rép. 12 nov. 1927. — *A. A. S.*, xx, 1928, 142).

Pontremoli (Italie sept.) possède un cimetière communal, sis

sur le territoire de l'église paroissiale et cathédrale de l'Assomption. Toute érection ecclésiastique ayant fait défaut et aucun espace n'étant réservé aux non-catholiques, on bénit chaque sépulture. De temps immémorial, des habitants de la paroisse rurale de l'Annonciation se font enterrer au cimetière communal de Pontremoli, parce que le cimetière paroissial de l'Annonciation est trop peu étendu, mal entretenu et peu commode. Le prévôt actuel de la cathédrale dénie au curé de l'Annonciation le droit de faire l'enterrement de ses propres paroissiens au cimetière communal. Il fait valoir surtout deux motifs : 1° Le curé de l'Annonciation n'est pas chez lui dans le cimetière communal, puisqu'il a son cimetière paroissial; 2° si ses paroissiens y sont transportés, il faut appliquer le can. 1230, 7° qui reconnaît au curé ou au prévôt de l'église cathédrale le droit de procéder à la sépulture, quand le défunt n'a pas *in loco* de propre paroisse et n'a pas fait l'élection légitime d'une église de funérailles.

La décision de la S. C. C. a été en tous points contraire à l'interprétation du Code proposée par le prévôt. On rappelle d'abord que les cimetières communaux ont été substitués aux cimetières paroissiaux. Dès lors chaque curé y exerce les droits qu'il avait dans son cimetière. Le can. 1230, § 7 a un caractère purement supplétif : il détermine à qui revient le droit de faire les funérailles, là où aucun propre curé ne le possède. — Ensuite la S. C. fait remarquer la distinction entre la sépulture (tumulus; ius tumulandi) et les funérailles au sens restreint d'offices religieux. Le choix du défunt et de ses ayants-droit peut porter sur l'un ou l'autre de ces objets séparément ou sur tous deux à la fois (Cf. *N. R. Th.*, 1927, 782). — Le fait d'avoir dans un cimetière un tombeau privé, avec la permission de l'évêque (c. 1209), n'entraîne avec lui d'autre droit que celui d'y être enterré; non seulement il ne change rien aux droits des curés, mais il ne crée pas même une présomption qu'il y ait eu élection de l'église du cimetière pour les funérailles. A plus forte raison, si un fidèle a acquis un tombeau dans un cimetière communal, donc sans aucune autorisation de l'évêque. — Enfin la distinction entre le cimetière qui relève

du curé et celui qui n'en relève pas est sans fondement et sans effet. La seule question à poser est celle de l'inconvénient présenté par le transfert à l'église ou au cimetière de la propre paroisse. Si ce transfert peut se faire facilement ou si les parents ou les héritiers en assument spontanément la charge, le droit de célébrer les funérailles et d'accompagner le défunt au cimetière appartient au curé du défunt.

J. Creusen, s. i.

Condamnation. La S. C. C. notifie la condamnation du journal *La Sentinelle* de Woonsocket, R. I. Elle déclare en outre que le Rédacteur en chef de ce journal et un certain nombre d'autres fidèles, ayant assigné devant le tribunal laïque Mgr Hickey, évêque de Providence (R. I.), ont encouru l'excommunication par laquelle ce délit est sanctionné au c. 2341 (*A. A. S.*, xx, 1928, 146).

S. CONGRÉGATION DES RITES

1. Par décret du 14 mars 1928 (*A. A. S.*, xx, 1928, 147) saint Jérôme Emilien († 1537) est déclaré Patron universel des orphelins et des enfants délaissés. La demande de cette faveur avait été adressée au Saint-Siège par le Supérieur Général des Clercs réguliers de Somasque, dont le Saint est le fondateur.

2. Par décret du 14 décembre 1927 (*A. A. S.*, xx, 1928, 147) sainte Thérèse de l'Enfant Jésus est déclarée Patronne universelle des Missions et des Missionnaires au même titre et sur le même rang que saint François-Xavier.

Le 14 mars 1928, le Saint-Père a décidé d'étendre à l'église Universelle la messe et l'office de la Sainte. Le texte de l'une et de l'autre est donné aux *A. A. S.*, xx, 1928, 148, ss.

3. La messe et les leçons propres du saint curé d'Ars sont étendues à toute l'Eglise par décret du 14 mars 1928 (*A. A. S.*, xx, 1928, 154).

S. CONGR. DES SÉMINAIRES ET DES UNIVERSITÉS

Baccalauréat en droit canonique (*S. C. des Sém. et Univ.*, Déclaration du 11 avril 1928. *A. A. S.*, XX, 1928, 157).

Dans le dispositif de l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907, n. II, se trouve la prescription suivante « Theologiae ac iuris canonici laurea nullus in posterum donetur, qui statum curriculum in scholastica philosophia antea non elaboraverit. Quod si donetur, inaniter donatus esto ». Par réponse du 22 mars 1918 (1), le Saint Office a déclaré que les mesures portées contre le modernisme restaient en vigueur après le Code. La raison donnée était le caractère provisoire de cette législation et sa nécessité persistante. Aussi la S. C. des Sém. et Univ., interrogée l'année passée sur l'obligation de l'article susdit de l'encyclique Pascendi, répondit-elle qu'il était encore en vigueur (2).

Les laïcs pouvant être avocats dans la plupart des procès ecclésiastiques civils, du moins en vertu du droit commun (can. 1657), ceux qui veulent plaider dans une cause canonique doivent évidemment connaître la législation ecclésiastique. Les Ordinaires admettront plus volontiers et les fidèles choisiront de préférence ceux dont les grades attestent au moins une certaine science. Dès lors, la question se posait de l'obligation pour des laïcs aspirant au grade de bachelier en droit canon d'avoir d'abord consacré deux ans à l'étude de la philosophie scolastique. Interrogée à ce sujet, la *S. C. des Sém. et Univ.* répondit le 11 avril 1928 que les laïcs pouvaient être promus en droit canonique sans avoir suivi le cours régulier de philosophie scolastique (3). Si la réponse étonnait à première vue, on se l'expliquera facilement en recourant au texte de l'encyclique *Pascendi*. On verra qu'il vise les études des clercs. Ceux-ci ne sont pas appelés à devenir seulement des juristes, même s'ils se spécialisent en droit canonique. Prêtres, ils doivent avoir une sérieuse connaissance des diverses sciences

(1) *A. A. S.*, X, 1918, 136. — (2) *S. C. de Sem. et Univ., Declar.* 27-29 apr. 1927. — *A.A.S.*, XIX, 1927, 194. — (3) *A. A. S.*, XX, 1928, 157.

théologiques. Pie X croyait qu'un cours régulier de philosophie scolastique était pour eux une préparation indispensable. La raison ne vaut pas pour un avocat laïque, même dans des causes ecclésiastiques. J. CREUSEN, S. I.

Bibliographie

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. Traduction française et notes. Éditions de la *Revue des Jeunes*. Paris-Tournai-Rome, Desclée, (10×17 cm.).

Derniers volumes parus :

Dieu. Tomes II et III. Traduction du P. Sertillanges, O. P., 1926. 423-375 p. Prix : 24 frs.

La Création. Traduction du P. Sertillanges, O. P., 1927. 296 p. Prix : 11 frs.

Le Verbe Incarné. Traduction du P. Héris, O. P., 2 vol., 1927. 316 et 390 p. Prix : 23 frs.

La vie de Jésus. Traduction du P. Synave, O. P., 2 vol., 1927. 327 et 442 p. Prix : 23 frs.

La Force. Traduction du P. Folghera, O. P., 1927. 319 p. Prix : 11 frs.

Il fut une époque où l'École se commensurait à la vie intellectuelle de l'Europe ; puis, un temps, elle s'est tapie dans les séminaires. A présent la doctrine scolastique tend à sortir de l'École, si l'on peut dire, pour reprendre bien au large la place qui lui revient sur chaque esprit. Telle est l'impression que donnent, parmi d'autres productions récentes, ces élégants petits volumes, agréables à manipuler et intéressants à étudier. On s'imagine sans effort les rencontrer sur la table d'un universitaire, dans des bibliothèques de cercles d'études, et chez ces modestes qui réfléchissent, sans s'estimer des professionnels de la doctrine.

Un sobre commentaire prévient l'abord décevant du texte médiéval, et soutient la lecture sans l'embarrasser. Grâce au choix des collaborateurs, les « Renseignements techniques » constitueront au total un résumé fort recommandable de la doctrine catholique.

Nous devrions répéter ici l'éloge du premier volume sur Dieu par le R. P. Sertillanges (Cf. *N. R. Th.*, 1926, p. 555). Dans le volume sur la Création (Ia, q. 44-49) la thèse thomiste de la causalité divine est étudiée en regard des positions modernes. Dans les deux volumes du R. P. Héris sur

le Verbe Incarné (III[a], q. 1-15), signalons l'exposé de la thèse de Cajetan sur la raison formelle de l'hypostase et une dissertation sur la Royauté et le Sacerdoce du Christ. Le lien de cette dernière avec le texte de la Somme est assez lâche; par contre on attendait quelques pages sur la science du Christ. Les volumes sur la Vie de Jésus par le R. P. Synave (III[a], q. 27-45) contiennent un traité *in extenso* de théologie mariale. La traduction de l'opuscule sur l'*Ave Maria* s'y insère heureusement. Notons enfin dans le volume du R. P. Folghera sur la Force (II-II[ae], q. 123-140) une analyse de la doctrine du Commentaire des Éthiques sur cette même vertu.

M. Ledrus, s. i.

D. Thomae Aquinatis, o. p. **Summa theologica in breviorem formam redacta, usui Seminariorum aptata, auctore Fr. Joanne Lottini, eiusdem ordinis.** 3 volumes de 608, 594 et 640 p. Turin, Marietti, 1927, (15×23 cm.). Prix : 25,25 et 27 lires.

Le goût, heureusement de plus en plus marqué, pour la philosophie et la théologie thomiste, rend particulièrement utile le présent ouvrage. La Somme de saint Thomas est un trésor, mais qui reste fermé à beaucoup : l'appareil un peu ancien dans lequel s'offre la doctrine, le procédé d'exposition auquel nous ne sommes plus faits et aussi, disons-le, la masse rébarbative des vénérables in-folio rebutent l'étudiant qui court chercher dans quelque manuel un résumé facile à retenir.

Rendre plus attrayante et plus accessible dans sa présentation extérieure la pensée du Maître, sans lui rien enlever de sa profondeur et de son originalité, tel est le grand mérite du R. P. Lottini. Il a gardé intact l'ordre des matières, intact aussi l'exposé des questions; mais des titres intercalés disent le contenu de chaque paragraphe et les « *Videtur quod* » placés en tête des articles de la Somme sont rejetés à la fin sous forme d'objections. Ces remaniements allègent la pensée, lui donnent plus de suite et de vigueur logique. Ils diminuent aussi le volume des 3 tomes et leur prix de revient, ce qui n'est pas pour déplaire aux étudiants. C. Dupont, s. i.

Al. Janssens, prof. theol. dogm. **God als Schepper. I. Cosmologie en Anthropologie.** Leerboeken der Dogmatica. 2[e] édit. Antwerpen-Brussel-Leuven, N. V. Standaard-Boekh., 1927, (17×23 cm.), xvii-250 p. Prix : 18 frs.

Cette seconde édition du « Deo Creatore », bien que conçue sur le même plan logique que la première, a cependant subi des remaniements assez importants pour pouvoir prétendre à un intérêt nouveau. Nous signalons les vues personnelles de l'auteur sur l'hexaméron et sur les « rationes seminales » de saint Augustin. La valeur des traités dogmatiques du R. P. Janssens est du reste suffisamment reconnue, pour qu'il ne soit plus

nécessaire d'en faire ressortir les qualités maîtresses de clarté et de méthode dans l'exposé et de sûreté dans la doctrine.

Il se pourrait que certains lecteurs ne soient pas entièrement d'accord avec lui sur tous les points. Ainsi, par exemple, on se demandera peut-être si l'argument de raison (p. 18), devant démontrer l'incapacité radicale de la créature à être cause créatrice, est vraiment probant, ou s'il n'est pas resté inachevé? Quand il traite la fin de la création, l'auteur abandonne la distinction classique de finis qui, finis quo et finis cui, pour y substituer celle de finis operis essentialis et accidentalis. C'est plus simple, il est vrai, mais est-ce aussi adéquat? Et n'est-on pas un peu surpris quand on lit que la béatitude de la créature est la fin accidentelle de sa création? Cela peut s'entendre, mais n'est-ce pas un peu étrange?

Quand l'auteur s'essaie à élucider les obscurités du créationisme, nous avons l'impression qu'il conçoit l'activité de Dieu et de la créature comme s'exerçant sur le même plan : la génération produit l'organisme afin qu'il soit vivifié par une âme spirituelle, et l'action créatrice produit l'âme pour qu'elle vivifie l'organisme. Au point de vue métaphysique cette explication me paraît insuffisante.

Mais ce sont là des défauts de perfection, qui ne sauraient pas entamer la valeur réelle de l'ouvrage. V. Cremers, s. i.

Al. De Smet, s. t. d. **Tractatus dogmatico-moralis de Sacramentis in genere, de Baptismo et Confirmatione.** 2a editio. Brugis, Beyaert, 1925, 332 p.

Il est peut-être regrettable que les nécessités pratiques de l'enseignement aient amené la plupart du temps une dissociation presque complète du dogme et de la morale. Celle-ci risque d'y perdre sa base immuable pour devenir simple recueil de formules pour la solution des cas : et le dogme prend l'aspect d'une spéculation plus ou moins creuse, sans lien avec la vie quotidienne.

On perçoit mieux l'utilité du rapprochement des deux matières quand on lit le manuel que nous offre M. le Chanoine De Smet. Avec ses qualités coutumières de précision et de clarté, il pose le fondement dogmatique de la doctrine sacramentaire, sur lequel vient s'édifier, logiquement et harmonieusement, l'échafaudage des applications morales. Livre vraiment bien fait, où se révèle tout autant le maître habile à discerner les formules claires que le théologien et l'érudit. C. Dupont, s. i.

J.-B. Walz. **Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie.** Freiburg-i-B., Herder, 1927, (16 × 24 cm.), xvi-168 p. Prix : 6 Mk.

Étude érudite et sincère du dogme de l'intercession des saints. L'auteur expose la doctrine catholique à la lumière des documents ecclésiastiques,

surtout du Concile de Trente, sans négliger la théologie des grecs orthodoxes. Il recherche les fondements théologiques de cette croyance, et toute une partie est consacrée à cet important objet. Mais la partie la plus neuve est consacrée à l'étude du développement de ce dogme, à partir des premières suggestions de l'Écriture, jusqu'à son plein épanouissement au v[e] siècle. L'auteur n'a pas jugé bon de poursuivre ses recherches dans la théologie du moyen âge dont il ne cite que saint Bonaventure et saint Thomas. Tout en s'attachant principalement à réfuter les erreurs protestantes (nous regrettons qu'il n'ait pas exposé la doctrine anglicane sur ce sujet), il n'ignore pas les objections tirées de l'histoire comparée des religions, qu'il réfute en se mettant à l'école du R. P. Delehaye.

L'auteur possède une lecture étendue : la littérature allemande lui est familière, il connaît les principaux ouvrages modernes écrits en langue française sur la matière, mais il néglige complètement les travaux de langue anglaise. Malgré ces lacunes, ce travail sera très utile aux théologiens. Signalons en particulier un intéressant chapitre pour justifier la pratique des patrons particuliers, qui, sans être complet, mérite cependant l'attention. E. Hocedez, s. i.

ÉCRITURE SAINTE

Nouveau Testament.

Dorsch (E.), **Institutiones theologiae fundamentalis.** Vol. III. **De Inspiratione S. Scripturae.** Altera editio. Oeniponte, Felicianus Rauch, 1927, (16×24 cm.), x-449 p. Prix : 8 Mk.

Les manuels ne manquent pas. Ce nouveau manuel se distingue par sa clarté parfaite, encore aidée par une belle présentation typographique. L'auteur, pour la théorie de l'inspiration, suit le P. Pesch : comme lui, il n'admet dans l'intelligence d'autre influx surnaturel que sur le jugement pratique, il rejette également toute inspiration verbale. De longs développements sont donnés à la question de l'inerrance de l'Écriture, dans lesquels il défend une théorie plus rigoriste que ne l'avait fait le P. Pesch. Le rapprochement que fait l'auteur, p. 199, entre M. Loisy et le R. P. Lagrange me paraît très regrettable et de nature à jeter sur l'orthodoxie du R. Père une suspicion imméritée. E. Hocedez, s. i.

A. Valensin, s. i. et J. Huby, s. i. **Évangile selon Saint Luc traduit et commenté.** Collection : Verbum Salutis. 6[e] éd. Paris, Beauchesne, 1927, (12×18 cm.), 458 p. Prix : 24 fr.

Il n'est plus nécessaire d'insister sur les mérites de la collection « Verbum salutis » ; les éditions qui se succèdent rapidement montrent assez que ses directeurs ont admirablement conçu le genre de commen-

taires dont avait précisément besoin le public catholique. Haute valeur scientifique jointe à l'heureuse adaptation pratique, et à l'influence bienfaisante; information très riche sans vain étalage d'érudition; commentaire synthétique encadrant les versets du texte sacré dans un exposé continu, historique, théologique, ascétique, qui leur donne tout leur relief; exégèse à la fois très traditionnelle et parfaitement moderne; ces grandes qualités apparaissent dans le volume consacré à saint Luc comme dans les précédents; c'est dire qu'il est justement appelé au même succès. Il a aussi sa physionomie particulière; peut-être est-il permis de la découvrir dans ces lignes de l'avant-propos : « L'actualité de l'Évangile est de tous les temps... L'Évangile de saint Luc éclaire d'une manière particulièrement vive les idées essentielles de la civilisation chrétienne ». Ce fut en effet la préoccupation constante des deux auteurs de mettre en relief la valeur actuelle de l'Evangile de saint Luc, la portée humaine éternelle des principes religieux, moraux et sociaux, qui y sont posés; certes, ils n'ont pas négligé de replacer dans leur cadre historique la vie et la pensée du Maître, mais on sent qu'ils ont hâte d'en marquer la signification pour la civilisation de notre temps, d'enseigner au monde moderne son devoir d'accepter, intégrale, la leçon chrétienne de saint Luc. De là, dans ce commentaire, une allure nettement apostolique et conquérante; et cela fait écho au zèle ardent de l'évangéliste qui se plaisait à envisager le témoignage du Christ porté « à Jérusalem, dans toute la Judée, en Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre ». Visant à la synthèse, les auteurs vont d'emblée à la leçon générale du passage, au principe qui s'en dégage; par endroits, le détail semble un peu sacrifié, le lecteur restera parfois dans le doute sur le sens précis d'une proposition ou d'un mot; mais ces légères lacunes sont peu fréquentes; tous seront reconnaissants aux Pères Valensin et Huby de nous avoir donné un commentaire « total », où l'exégèse historique s'achève, comme elle le doit, en doctrine théologique, morale et ascétique. J. Levie, s. i.

A. Durand, s. i. **Évangile selon saint Jean traduit et commenté.** Collection : Verbum Salutis. 6e éd. Paris, Beauchesne, 1927, (12 × 18 cm.), 591 p., 2 gravures. Prix : 24 fr.

L'ouvrage du R. P. Durand donne plus que ne promet le titre. Outre une traduction remarquablement précise et élégante, et un commentaire exact, où nulle difficulté n'est esquivée, nous recevons une introduction très documentée, et, au cours du livre, un exposé presque complet de la théologie johannique du Logos.

C'est une bonne fortune pour le public qui s'intéresse aux questions scripturaires, quand un spécialiste, exégète de profession, communique le résultat auquel il a abouti. Même quand il épargne au lecteur l'aridité des recherches et des discussions techniques, nous sentons aussitôt que nous

suivons un guide sûr, et que, dans les sentiers où il nous mène, il n'y a aucun danger à redouter. Avec le R. P. D. nous savons où l'on va : avec décision, mais sans témérité, il nous initie aux mystères de l'Évangile « spirituel ».

Son livre est un ouvrage de haute vulgarisation. L'introduction, nettement conservatrice dans ses conclusions, est claire et complète. Le commentaire est ample et lumineux, et, au delà de l'explication du texte, fournit une matière abondante à qui veut le scruter dans une méditation personnelle. Le prêtre y entrera en contact avec la pensée du divin Maître et, comme les apôtres, qui en furent les premiers confidents, il se sentira devenir meilleur.

Dans l'interprétation du quatrième évangile tout exégète se heurte à une double difficulté. La première consiste à déterminer avec précision la portée de certains termes qu'on relève à chaque page : monde, lumière, ténèbres, vie, mort, foi, incrédulité, etc. C'est toute la théologie johannique qui se traduit ainsi; et il faut un sens très assuré pour saisir les nuances de la pensée et les vues mystiques de l'auteur. La seconde difficulté est liée à la première, et concerne l'ordre des faits et l'enchaînement des idées. Le quatrième évangile, malgré ses dehors un peu flottants, dans la vulgate latine surtout, n'a rien de vague, et, dans les récits comme dans les discours, va droit au but, indiqué par saint Jean lui-même aux derniers versets du chapitre xx.

Les deux difficultés sont vaincues dans le commentaire du R. P. D. : c'est son grand mérite. Comme modèle du genre, on peut citer le bel exposé des discours après la Cène (ch. xiii, 31-xvi), et de la prière sacerdotale (ch. xvii).

Signalons encore les courtes, mais pénétrantes études techniques, qui, sous le titre modeste de « notes complémentaires », sont reléguées à la fin du volume (p. 536-572). L'index alphabétique, très détaillé, facilite singulièrement l'usage pratique du commentaire. C. H.

M. J. Lagrange, o. p. et C. Lavergne, o. p. **Synopse des quatre évangiles en français.** Paris, Gabalda, 1927, (14×19 cm.), 268 p. Prix : 15 frs.

Le P. Lagrange, après avoir publié de remarquables commentaires de chacun des quatre évangiles, a édité récemment, avec l'aide du P. Lavergne, une excellente « synopsis evangelica » en grec, d'un prix malheureusement fort élevé (120 francs français). C'est d'après cet ouvrage que le P. Lavergne nous donne aujourd'hui, en français, une synopse des quatre évangiles. La traduction a été empruntée aux commentaires du P. Lagrange, sauf quelques corrections destinées à mieux marquer le parallélisme verbal des divers textes évangéliques. On a tenté de grouper les faits dans l'ordre chronologique : essai intéressant, utile et louable,

mais qui ne peut évidemment être, très souvent, que purement conjectural, nos évangélistes ayant adopté plutôt un plan catéchétique ; nous serions personnellement moins disposé que les auteurs à mettre si nettement le plan de saint Luc à la base de la chronologie de la vie de Jésus. Les annotations sont sobres et substantielles ; la dévotion personnelle du P. Lavergne a fait, dans les notes, une place, à côté des docteurs de l'Église saint Jean Chrysostome et saint Augustin, à sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.

Peu coûteuse, très pratique, fondée tout entière sur des travaux de première valeur tels que sont ceux du P. Lagrange, cette synopse a sa place marquée dans toute bibliothèque sacerdotale. J. LEVIE, S. I.

The Westminster Version of the Sacred Scriptures. The New Testament, volume III. Saint Paul's Epistles to the Churches. Edited by C. LATTEY, S. I. and J. KEATING, S. I. 2d Edition revised. London, Longmans Green and Co, 1927, (14×22 cm.), LXIV-258 p.

On sait l'importance qu'a, en Angleterre, la traduction anglaise de la Bible ; les protestants ont leur version *officielle*, l'*Authorised Version* de 1611, revisée en 1884 ; les catholiques, qui se servaient jusqu'ici de la *Douai Version* (1582 et 1610), préparent en ce moment, sous le contrôle de la hiérarchie, une nouvelle traduction de l'Écriture, fondée sur les textes grec et hébreu, la *Westminster Version of the Sacred Scriptures*. L'entreprise est dirigée par les Pères C. Lattey, S. I., et J. Keating, S. I. Le Nouveau Testament comprendra quatre volumes, dont deux sont achevés, le 3e consacré à dix épîtres de saint Paul, et le 4e contenant les autres épîtres du Nouveau Testament et l'Apocalypse. Semblable entreprise ne peut qu'intéresser vivement les catholiques de tous pays ; à en juger par le 3e volume, qui vient de paraître en seconde édition, elle est appelée à un réel succès.

Une solide et substantielle introduction ouvre le volume, donnant, pour chaque épître, les indications nécessaires sur l'église en question, son évangélisation par Paul, les circonstances de la lettre. Les notes, assez succinctes, ne visent aucunement à être un commentaire, mais plutôt à mettre en pleine valeur la traduction. Un étranger n'est pas qualifié pour apprécier la version anglaise des épîtres de saint Paul ; il lui sera permis toutefois, de noter deux qualités qui l'ont frappé : d'une part l'exactitude technique, révélant la compétence des traducteurs, d'autre part la sobriété concise et naturelle, mettant en plein relief la pensée et le style de saint Paul ; cette simplicité expressive ne peut être que le fruit d'un long et patient effort ; car, il faut bien l'avouer, le style abrupt et rude, mais extraordinairement vivant et passionné de saint Paul ne se transpose pas

facilement en une langue moderne. Avoir si heureusement réussi cette transposition rendra la Westminster Version très utile non seulement en Angleterre mais également sur le Continent. J. Levie, s. i.

X. Marchet, des Augustins de l'Assomption. **Le véritable emplacement du palais de Caïphe et l'église Saint-Pierre à Jérusalem.** Paris, Gabalda, 1927, (23×28 cm.), 112 p., 9 planches et 17 gravures.

Sur la pente orientale du Mont Sion, descendant vers la piscine de Siloé, à Jérusalem, s'étend le vaste terrain de saint Pierre acheté en 1887 par les Pères Assomptionnistes et méthodiquement fouillé par le P. Germer-Durand et le P. Jacquemier durant 25 années. Les résultats de ces fouilles ont été remarquables : on a pu en conclure, avec certitude, l'existence, en cet endroit, d'une église byzantine ainsi que d'une grotte, sanctuaire vénéré; tous les archéologues palestiniens (aussi bien les Pères Dominicains de saint Étienne que les Pères Assomptionnistes de Notre-Dame de France) sont d'accord pour y reconnaître le sanctuaire du Repentir de saint Pierre, visité par tant de pèlerins au Moyen âge; là se trouva donc le « moustier de Saint-Pierre en Gallicante » où sont venus prier les Chrétiens depuis le v^e^ siècle au moins.

L'accord cesse entre les archéologues dès qu'on passe aux siècles antérieurs. D'après les Pères Vincent et Abel, o. p., le couvent de Saint-Pierre en Gallicante fut une fondation monastique du v^e^ siècle, amenée peut-être à cet emplacement par l'attestation traditionnelle de la grotte sanctifiée par les larmes de saint Pierre; mais, non loin de là, plus près du Cénacle, existait, déjà alors, un autre sanctuaire, rappelant, lui, le reniement de saint-Pierre et la maison de Caïphe où il s'accomplit. Ces deux sanctuaires sont aujourd'hui possédés, le premier par les Pères Assomptionnistes, le second par les Arméniens. — Tout autre est la thèse des Pères Assomptionnistes, développée dans le livre du P. Marchet; d'après eux, il n'y eut, aux premiers siècles, qu'un seul sanctuaire de Saint-Pierre, celui de Saint-Pierre en Gallicante, rappelant à la fois son reniement et son repentir; c'est celui-là seul que, longtemps, les pèlerins ont connu et visité, et qui seul aussi peut revendiquer le titre de « Maison de Caïphe », indument attribué au sanctuaire arménien. Bientôt, ce sanctuaire va être relevé par eux; une belle église byzantine s'élève peu à peu là où fut jadis Saint-Pierre en Gallicante. — Nous n'avons pas à dirimer ici cette controverse archéologique. Quelle qu'en soit, du reste, la solution, la valeur du livre du P. Marchet n'en dépend pas; par le récit détaillé des fouilles, par l'exposé précis et exact de ses résultats, par la richesse de la documentation archéologique reproduite, il sera très précieux pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la Terre Sainte; il montre en outre clairement à quel point, par leurs longues et fructueuses

fouilles, les Pères Assomptionnistes ont bien mérité de l'archéologie palestinienne. J. Levie, s. i.

Mgr Jaquet, arch. de Salamine. **Grammaire du grec du Nouveau Testament.** Paris, de Boccard, 1927, (14×23 cm.), 166 p.

Cette grammaire ne prétend pas être une grammaire scientifique, historique, du grec du Nouveau Testament; aidé de quelques manuels existants, l'auteur a voulu composer un ouvrage pratique, purement empirique, destiné à faciliter aux étudiants la lecture de la Bible grecque. Nous doutons que cette conception soit fort heureuse. Semblable méthode devait amener des inexactitudes ou des erreurs, qu'une étude plus scientifique eût fait éviter. L'ouvrage déconcertera plus d'une fois les grammairiens de profession. Il est extrêmement regrettable que l'auteur n'ait pas pu, semble-t-il, revoir lui-même les épreuves; les fautes d'impression, surtout dans l'accentuation grecque, sont si nombreuses qu'elles mettent en question l'utilité même du volume. J. Levie, s. i.

APOLOGÉTIQUE

N. Marin Negueruela. **Lectiones de Apologetica, para uso de los cursos de religion**, 2 volumes, 2e éd., Barcelone, Tipografia catolica Casals, 1927, (14×21 cm.), 296 et 440 p. Prix : 5 pes. le volume.

Voici de vraies « leçons » d'apologétique, d'une présentation pédagogique excellente. Une rédaction très concise a permis d'y enfermer une doctrine étendue, illustrée de textes et de faits précis. L'auteur traite les questions scientifiques avec une prédilection visible, mais prétend ne négliger aucun des problèmes modernes. Notons toutefois qu'il ne refute pas les objections de l'école sociologique et de l'évolutionnisme historique, ni celles que les socialistes tirent des fraix sociaux.

La concision voulue de l'exposé simplifie parfois à l'excès les systèmes adverses; elle ne met pas toujours en lumière toute la portée des arguments. Mais l'ouvrage est destiné aux « cours » de religion : la tâche du maître reste indispensable, facilitée d'ailleurs par cet excellent manuel.

Ed. Lamalle, s. i.

Eugène Duplessy. **Apologétique.** Livre III. **Démonstration du Catholicisme.** Paris, 5, rue Bayard.

Ce troisième volume de l'apologétique de M. le Chanoine Duplessy, traitant de l'Eglise, a les qualités de sérieux et de clarté de ses deux devanciers. C'est un ouvrage de vulgarisation à l'usage du très grand

public ; mais le fond est solide et moderne au point de vue scientifique : les objections des critiques protestants ou modernistes au sujet de l'institution de l'Église, du pouvoir de Pierre et des apôtres, comme les réponses des historiens catholiques y tiennent une belle place.

Nous avons beaucoup remarqué un chapitre bien au point, traitant de l'inspiration des Livres saints. Nous avons regretté que, dans des réponses à des objections de détail, l'auteur ait souvent fait plus appel au gros bon sens qu'aux principes féconds qu'il avait d'abord énoncés.

P. Colmant, s. i.

A. Vallet, **Guérisons de Lourdes en 1926**. Paris, Téqui, 1927, (19×12 cm.), xvi-158 p. Prix : 5 frs.

Les apologistes, qui utilisent les miracles de Lourdes, le font parfois d'une manière vague, ou ne mentionnent que des cas anciens. Ils trouveront, dans cet ouvrage, exposées par un homme de science, président du bureau des constatations, une vingtaine de guérisons authentiquées en 1926. Elles ne le cèdent pas en merveilleux à leurs devancières. La lecture de ce petit livre peut éclairer des incroyants à tendances scientistes. Il est un peu regrettable que le chapitre d'introduction dégageant les enseignements de ces miracles, soit faible, amphigourique et peu charitable à l'égard des médecins incrédules. P. Colmant, s. i.

Dr F. Imle. **Friedrich von Schlegels Entwickelung von Kant zum Katholizismus**. Paderborn, Schöningh, 1927, in-8°, 287 p. Prix broché : 7,50 M., relié : 9 M.

Ce travail s'appellerait, avec beaucoup de justesse, l'histoire intérieure et psychologique d'une âme de grand homme se dégageant par degrés des mille formes de l'erreur où d'abord elle s'embarrasse : Kantisme, Fichtéisme, Spinozisme, etc. pour aboutir, sous la poussée même de ses expériences internes, à l'acceptation sans arrière-pensée de la foi surnaturelle par une conversion éclatante au catholicisme. On sait combien ses anciens coreligionnaires tinrent rigueur au chorège du Romantisme allemand de son passage à la foi Romaine et quels mobiles intéressés expliquaient, d'après eux, une aussi loyale démarche. Dans leurs histoires de la littérature du xixe siècle, ils affectèrent de ne connaître que le Schlegel antérieur à « l'Uebertritt », l'auteur de « Luzinde », l'ami de Caroline Böhmer et l'adorateur de Goethe. Le livre du Dr Imle montre toute l'injustice de ce parti-pris de la critique. Il suit Frédéric de Schlegel, d'année en année, en s'appuyant presque uniquement sur sa correspondance intime, dans sa longue et curieuse évolution vers le catholicisme. Ce livre n'est pas seulement une contribution estimable à l'histoire du romantisme allemand ; c'est un document des plus significatifs mis au service de la psychologie humaine générale ; il met dans un jour plus éclatant une vérité

qui ressort de toutes les autobiographies de convertis : en matière de religion, la recherche, pourvu qu'elle soit sincère, est toujours couronnée de succès. François JANSEN, S. I.

J.-D. FOLGHERA, O. P. **Newman apologiste.** Éditions de la Revue des Jeunes. Paris, Desclée, 1927, (12 × 19 cm.), 256 p.

En ouvrant ce livre, le lecteur éprouvera une déception. Le titre laissait espérer une synthèse de l'apologétique newmanienne, ou du moins l'indication de ses grandes idées ou une étude sur son inspiration. Comme l'avoue la préface, l'auteur a limité son étude à quelques aspects particuliers de cette apologétique. Après avoir dessiné à grands traits l'évolution religieuse de Newman, d'après son *Apologia*, l'auteur nous expose les vues du cardinal sur les miracles, l'Église et les Églises, sa défense des catholiques anglais contre les protestants, son apologie du culte de la Sainte Vierge et de l'infaillibilité pontificale. Le lecteur aurait tort de céder au premier mouvement d'humeur provoqué par sa déconvenue : car il y a toujours profit à entendre Newman, et l'auteur est un excellent interprète de sa pensée. Ce livre sera utile et nous souhaitons sa diffusion. E. HOCEDEZ, S. I.

J. JOËRGENSEN. **Le Pèlerinage de ma vie.** 1er vol., traduit par Jacques de Coussange. Paris, Beauchesne, 1926, (13 × 20 cm.), 358 p. Prix : 27,50 frs.

M. Johannes Joërgensen nous a décrit, en 6 volumes, le processus de sa conversion. Le traducteur, de lignée bien française, n'a pas cru devoir présenter au public une traduction complète de ces ouvrages. Elaguant l'accessoire, il a détaché du texte original les étapes essentielles qui peuvent tenir en deux volumes. Il faut rendre hommage à Jacques de Coussange d'avoir su éviter l'écueil auquel il s'exposait en pratiquant tant de coupes. Le récit qu'il nous présente ne donne pas une impression de conversion par trop schématisée ; au contraire, son livre, quoique réduit, garde l'allure d'une conversion vraiment vitale où l'on retrouve des poussées de grâce, des illuminations, des retours en arrière, des obscurités, des arrêts et des reprises en avant vers la lumière. Il convient encore de signaler l'excellence de la traduction qui a gardé, autant que faire se peut, tout ce qu'a de familier, de réaliste, d'humour, de mélancolie, d'artiste et de ruisselante poésie, la prose originale. Aussi, c'est sans arrière-pensée qu'on peut dire au lecteur les paroles de saint Augustin par lesquelles débute l'ouvrage : « Sume libros confessionum ». René DEBAUCHE, S. I.

PHILOSOPHIE

J. FRÖBES, S. J. **Psychologia speculativa ad usum Scholarum.** Tomus I : **Psychologia Sensitiva.** Tomus II : **Psychologia**

Rationalis. 2 volumes de VIII-253 et de VI-344 pages, (13×20 cm.), Fribourg en Brisgau, Herder, 1927.

Ceux qui connaissent le magistral *Lehrbuch der empirischen Psychologie* du R. P. Fröbes jugeront que ces deux petits volumes latins méritent plus d'attention que ne le ferait supposer leur aspect modeste de manuels scolaires. Nul aujourd'hui, parmi les philosophes de métier, ne domine mieux que le R. P. la masse des faits expérimentaux où se traduit la vie de l'esprit. Dans les 600 pages de philosophie qu'il nous offre, n'allons-nous pas mesurer, en quelque façon, l'influence possible d'une connaissance exacte de la psychologie positive sur les constructions de la psychologie métaphysique?

Disons tout de suite que le savant auteur, dont la loyauté intellectuelle éclate à chaque ligne, n'a pas cru (bien au contraire) devoir briser les cadres de la tradition scolastique. N'est-ce point significatif? On sent qu'il veut rester avant tout le serviteur des « faits » qu'il estime bien établis; et voici qu'en interprétant ces « faits » au moyen des principes généraux de la raison, il retrouve des « thèses » philosophiques qui portent toutes la garantie de quelque grand nom du passé. Son souci de parfaite objectivité l'empêche d'ailleurs de s'inféoder à aucune des tendances doctrinales qui partagent l'École. Cet éclectisme serein le ramène souvent, très souvent (pas assez encore, à notre gré), dans le sillage de saint Thomas.

La caractéristique de ce manuel, de doctrine sûre et de riche érudition, réside moins, — on le devine — dans l'ampleur des enchaînements systématiques que dans la valeur éprouvée des données inductives mises en œuvre. A ce dernier point de vue, il marque incontestablement un progrès : progrès heureux, opportun, nécessaire même, auquel il faut applaudir sincèrement, sans néanmoins perdre de vue qu'un progrès égal de la psychologie traditionnelle, dans ses parties exclusivement spéculatives, reste possible et désirable. J. Maréchal, s. i.

F. Katzinger, s. i. **Menschliches Freiheitsbewusstsein.** Philosophie und Grenzwissenschaften, I Band, 6 Heft. Innsbruck, Felizian Rauch, 1926, (15×23 cm.), 91 pages. Prix : Mk. 3.40.

Intéressant et solide travail, qui, sans renouveler le sujet traité, l'explore intelligemment et l'entoure d'éclaircissements inspirés par des difficultés modernes. Après avoir, au moyen de l'argument métaphysique traditionnel, mis, en tout cas, hors de doute la réalité du libre-arbitre, l'auteur aborde le problème, si débattu, qu'il veut étudier particulièrement : la conscience que nous prenons, ou semblons prendre, de notre liberté dans l'exercice même de nos actes volontaires. Un préambule sur les conditions générales de la conscience introduit à l'examen approfondi de la question posée. La conclusion sera nettement en faveur d'une appréhension immédiate (et non

seulement d'une connaissance déduite ou inférée) de notre « liberté de choix ». Au cours de la démonstration, les remarques ingénieuses ne manquent pas. Le dernier chapitre, sur la prescience divine de l'acte libre, est presque un hors-d'œuvre, et nous paraît d'ailleurs un peu sommaire.

J. Maréchal, s. i.

Karl Schmid, o. s. b. **Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.** Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1926, (15×23 cm.), viii-356 p. Prix : 10 Mk.

Dans ce livre l'auteur traite de l'essence de la liberté humaine. Son but est de découvrir des normes sûres qui nous permettent de comprendre et de juger la bonté ou la malice des actes humains. Subsidiairement, il veut jalonner le chemin que doivent suivre les éducateurs pour former et développer la volonté libre chez les jeunes gens qui leur sont confiés.

Après avoir déterminé la nature de la liberté en soi, il déduit l'essence de la liberté humaine, considère celle-ci dans son devenir naturel et surnaturel, examine l'influence psychologique et morale des passions, et dérive enfin les conséquences de tout ceci pour l'appréciation des actes humains.

Cet ouvrage est conçu dans un esprit rigoureusement thomiste, il est écrit dans ce style calme, serré, solide et conciliant qui est la marque du vrai saint Thomas. Nous regrettons seulement que l'auteur n'ait pas cru, surtout dans son chapitre sur le développement progressif de la liberté, devoir mentionner les théories modernes d'un Stern, d'un Karl Bühler, etc.

H. Thielemans, s. i.

A. Dempf. **Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik.** Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie. Albertus-Magnus Akademie zu Köln. Band II, Heft I. Münster, Aschendorff, 1926, (16×24 cm.), viii-92 p. Prix : 4 Mk.

M. A. Dempf cherche, dans un thomisme éclairé, des solutions de principe aux problèmes essentiels de la pensée moderne. N'ignorant pas combien celle-ci reste dépendante de la philosophie critique, c'est d'abord au crible des antinomies kantiennes qu'il fait passer victorieusement la doctrine scolastique, si importante, du double infini « potentiel » et « actuel ». Cette étude de la notion d'infini se subordonne d'ailleurs aussitôt à une thèse plus large de philosophie comparée : l'auteur, en effet, ne vise à rien moins qu'à montrer comment la métaphysique de saint Thomas, placée à mi-chemin entre « l'à priori théologique » augustinien et « l'à priori formel » de Kant, effectue harmonieusement la synthèse de ces doctrines partielles par une théorie profonde de « l'à priori ontologique ». Thème intéressant et actuel, intelligemment traité. J. Maréchal, s. i.

A. Tellkamp, s. v. d. **Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik.** Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie. Albertus-Magnus Akademie zu Köln, Band II, Heft II. Münster, Aschendorff, 1927, (16×24 cm.), viii-124 p. Prix : 5 Mk.

Le semi-empirisme de Locke ne fut ni une initiative géniale, ni une synthèse définitive. Philosophie de transition, il représente plutôt une sorte de carrefour où s'entrecroisent, en assez bon ordre, les principaux courants de pensée de l'époque. La dépendance du philosophe anglais par rapport à Descartes, ou bien aux scientistes contemporains, ou encore aux platoniciens de Cambridge, avait été soulignée déjà, avec plus ou moins de discrétion, par divers historiens ; d'autres ont relevé particulièrement, non sans exagération parfois, chez cet adversaire de la scolastique, des survivances ou des contre-coups de la doctrine de l'École. A repérer ces dernières influences, tant dans la formation universitaire du jeune Locke que dans les écrits de sa maturité, est consacré surtout le présent travail. Nous nous plaisons à en louer l'information puisée aux bonnes sources, et l'esprit critique, toujours pondéré et judicieux. Toutefois, dans l'exposé clair et consciencieux de l'*Essai sur l'entendement humain*, un peu de flottement, perceptible çà et là, eût pu être évité, croyons-nous, en tenant compte plus largement de l'influence cartésienne. J. Maréchal, s. i.

ASCÉTISME

G. Hoornaert, s. i. **A propos de l'Évangile.** Préface de S. G. Mgr Heylen, évêque de Namur. Bruxelles, Dewit, 1927, 487 p.

Comment classer ce livre? Recueil de points d'oraison? Série de conférences religieuses? Choix de lectures édifiantes? Il est tout cela et cependant, des trois genres nommés, aucun ne le définit, aucun surtout n'en rend la physionomie particulière, et, réunis même, ils ne suffiraient pas à en expliquer le succès. Succès franc et décidé, puisqu'une première édition est épuisée, une seconde en cours de publication et qu'on annonce quatre traductions en langues étrangères. Ce succès s'explique, selon nous, par la « manière » très personnelle de l'auteur, par son style en contraste marqué, piquant même, avec celui qu'on s'attend à trouver dans un ouvrage de dévotion, et plus encore peut-être par les qualités sympathiques de l'homme, qui malgré lui perce sous l'écrivain. Le P. H. a une façon à lui d'exploiter un thème religieux. Tout lui est bon pour graver dans l'esprit la vérité évangélique. Le P. H. enseigne et réfute, précise et corrige, il cite et, à cet effet, puise dans un trésor de lectures dont on admire l'universalité et la variété ; il cite les Pères de l'Eglise, les exégètes, les érudits, les prosateurs

et les poètes, les amis et les ennemis, et toujours on suit sa démonstration avec le plus vif intérêt. Je vous défie de dormir sur un livre du P. H., tant son style vif, tout en phrases courtes et alertes, allant sans cesse à la ligne, interrogeant, s'exclamant, dialoguant, vous tient en éveil. Voulez-vous un exemple de ce style éclair? Je le prends dans une des meilleures compositions du volume, celle du « Triomphe du Christ ». L'auteur nous y fait assister au jugement dernier : Quel *pesage*, souligne le P. H., Mané! Thécel! Pharès! Chacun évalué à son vrai poids, celui des œuvres!

Qu'est-ce qui fera incliner le plateau de la balance?

Avare, ce n'est pas le monceau d'or.

Paysan accapareur, ce n'est pas le monceau de blé.

Conquérant, ce n'est pas le monceau de butin.

Empereur, ce n'est pas le monceau de canons.

Et ce style à l'emporte-pièce traduit les saints emportements ou les ardeurs contenues d'un zèle vraiment apostolique, dont l'amour de Notre-Seigneur est le centre et l'aliment substantiel. On lit, parce qu'on est entraîné par la parole rapide d'un écrivain qui est orateur, même la plume à la main ; on lit, parce qu'on *sent* le bien, *tout* le bien que cet écrivain veut à son lecteur ; on lit et l'on est persuadé par l'influence morale qui émane de la personne qu'on écoute parler, au moins autant et plus peut-être que par le pittoresque de l'expression ou la vigueur dialectique des preuves.

Prêtres et laïcs trouveront le plus grand profit à lire ce livre.

François Jansen, s. i.

P. Lhande, s. i. **L'Évangile par-dessus les toits.** Radio-Sermons, Série 1927. Paris, Éditions Spes, 1928, (14 × 19 cm.), 228 p. Prix : 12 fr.

Tous ceux qu'intéresse l'éloquence religieuse aimeront de conserver les « radio-sermons » prêchés par le P. Lhande en 1927. Ce sont 28 homélies sur les plus belles pages de l'Évangile. Relisons à l'aise ces méditations que traverse un zèle ardent et cordial, vrais modèles pour les prêtres qui veulent rendre leur prédication intime et prenante. Et puis, quelle harmonie dans ces pages! On retrouve derrière le microphone le romancier et le poète, tant apprécié par les lecteurs des *Études*.

Ce recueil conservera le souvenir des émotions consolantes, peut-être inattendues, qu'éveillèrent les premiers sermons par T. S. F. M. F.

A. D. Sertillanges o. p. **Notre Vie.** Tournai, Desclée et Cie, 1927, (12 × 19 cm.), t. i. 237 p; t. ii, 220 p. Prix : 25 fr. les 2 volumes.

Ramasser aux pieds des chrétiens myopes des choses déclarées banales et usées comme : l'invisible, la nature, le hasard, la conscience, le plaisir, la souffrance, la trame des jours ; et puis se redresser pour placer ces mêmes choses sous les rayons divins et les faire briller comme le triple

rang de perles : pensée, amour, action, du diadème qu'est notre vie ; voilà la surprise bienfaisante qu'éprouveront les lecteurs de ce livre. Et spontanément, devant cette splendeur du dogme catholique nimbant tous les gestes de notre petite vie de chaque jour, tout chrétien se sentira grandi, ennobli par sa profession de foi. La source vraie de cet enthousiasme ? C'est que le P. Sertillanges, docte disciple de saint Thomas, négligeant l'aspect superficiel des hommes et des choses, s'installe en leur centre même, rejoignant là les perspectives éternelles si souvent oubliées par les pauvres chrétiens de surface. Cette œuvre de profonde sagesse chrétienne doit non seulement être lue, mais méditée, c'est le plus bel éloge qu'on en puisse écrire. Ed. Deschouwer, s. i.

A. Philippe, c. ss. r. **Vivre la Trinité et Jésus ou la Trinité vécue.** Esschen (Belgique), Librairie Saint-Alphonse, (13 × 18 cm.), 258 p. Prix : 9,50 fr.

Sans vouloir blâmer les anciennes méthodes, l'auteur ne se cache pas du désir de leur substituer une voie plus excellente. Avec une confiance intrépide, il propose aux ingénieurs, aux ouvriers, à tous, de vivre la Trinité, de faire de leur vie une théologie vécue. Ce livre s'annonce comme le premier d'une série et ne prétend donner qu'une vue d'ensemble : il est donc juste d'attendre les explications ultérieures pour porter un jugement définitif.

L'intention en est excellente. Quoi de plus souhaitable que de donner à tous les chrétiens une connaissance lumineuse et pratique de leur élévation à l'ordre surnaturel, de leur union avec Dieu ? L'heure est propice et les cœurs sont aujourd'hui plus disposés que jamais à entendre ces sublimes révélations. Seulement, pour *vivre pleinement* la vie de Jésus, pour être dans la familiarité des trois personnes divines, il faut avoir atteint un haut degré de pureté et de charité (p. 79, ss.). C'est assez dire que ce n'est pas le fait des débutants, ni des vertus médiocres. Alors, pourquoi présenter à *tous, comme un moyen*, ce qui est la fin et le sommet de la perfection ? N'est-il pas contraire à la saine tradition de recommander indistinctement à tous l'oraison de simple regard, ou de simple foi, sous prétexte qu'elle est en soi plus parfaite que la méditation (p. 173 ss.) ? Pourquoi aussi, tout en déclarant à maintes reprises qu'on ne parle pas pour les mystiques, alléguer comme spécimen de direction une page de saint Jean de la Croix (p. 183), où tout parle de mystique et dont la doctrine même n'est applicable que dans cette hypothèse ? Ces remarques, qui ne méconnaissent pas l'intérêt du livre du P. Philippe, l'aideront peut-être à préciser son point de vue dans les prochains volumes annoncés. Louis Peeters, s. i.

P. Théodore de Saint-Joseph, c. d. **Vers l'union parfaite selon saint Jean de la Croix.** Courtrai, Imprimerie « Vooruitgang », 1927, (22 × 15 cm.), viii-38 p. Prix : 3 fr.

La dévotion à saint Jean de la Croix a pris un regain de vitalité, depuis que, le 24 Août 1926, S. S. Pie XI l'a déclaré Docteur de l'Église universelle. Cette haute approbation, accordée aux écrits du grand mystique espagnol, sera aussi pour beaucoup d'âmes une invitation à les compulser davantage. Pour leur rendre cette tâche plus aisée, le P. Théodore de Saint-Joseph a condensé en quelques pages la doctrine spirituelle du Réformateur du Carmel. Utile à tous, ce travail sera, selon les vœux de l'auteur, d'un appoint tout particulier pour tant de personnes « admirablement douées » pour l'oraison, mais qui « ne font que piétiner sur place, parce qu'elles manquent de lumière ». C'est assez dire combien nous recommandons la lecture de ce petit livre à tous ceux qui désirent mieux connaître le confident de sainte Thérèse et progresser, sous sa conduite, dans les voies qui mènent à l'union divine. J. Wilmart, s. i.

S. E. le Cardinal Dubois, archevêque de Paris. **Saint Joseph.** Collection « Les saints ». Paris, Gabalda, 1927, (12 × 19 cm.), 224 p. Prix : 7,50 frs.

Voici un petit livre charmant. Il réalise à merveille cette union, qui n'est pas commune, de la piété des âmes simples et de l'information historique exacte. Et combien cette information elle-même réussit-elle à se présenter discrètement. Car l'érudition de l'auteur est sûre, mais nulle part elle n'écrase ou même ne retarde le lecteur. Et ainsi cette petite histoire se développe simple et droite, comme le grand saint qu'elle raconte. Signalons surtout les chapitres qui exposent : la « théologie » de saint Joseph, l'histoire abrégée du développement de son culte, l'hagiographie et l'iconographie du saint. Ceux qui désireraient des données plus complètes sur le culte de Saint Joseph trouveront en appendice une excellente bibliographie. L. Malevez, s. i.

Dom U. Berlière. **L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle.** Collection Pax, série in 8°, vol. i. Paris et Bruges, Lethielleux et Desclée, 1927, (14 × 22 cm.), xii-282 p. Prix : 20 fr.

Le nom de l'auteur et le titre me dispensent d'insister sur la valeur du livre. Voici un maître qui écrit, et qui écrit sur un sujet capital. Ce sujet lui-même, malgré tout ce qui a été publié sur saint Benoît, son ordre et sa spiritualité, est nouveau et l'ouvrage de dom Berlière comblera une importante lacune. Jusqu'à présent, personne ne nous avait montré, en une vue synthétique, l'histoire de ce merveilleux instrument de perfection chrétienne que légua saint Benoît à ses enfants et qui se base sur l'exemple de sa vie et les directives de sa règle.

L'histoire de l'ascèse bénédictine étant inséparable de celle du monachisme bénédictin, dom Berlière a adopté les grandes périodes de celui-ci

pour diviser son œuvre. Il fait cependant une exception pour la première (qui forme la matière de ce volume), qu'il prolonge jusque vers la fin du XIIe siècle. Jusqu'alors en effet, le concept et le cadre de la vie monastique reste, à quelques exceptions près et sauf quelques détails, identique partout ; aucune influence étrangère n'en altère la pureté, ni n'en corrompt l'esprit. C'est ce que nous montre dom U. Berlière avec sa maîtrise habituelle, étudiant successivement les sources et les éléments de l'ascèse bénédictine.

Tous ceux qui désirent voir comment on traite d'une façon supérieure un sujet vaste et difficile, s'empresseront de lire ce livre et attendront avec impatience les volumes suivants. E. De Schaepdrijver, S. I.

A. O'Rahilly. **Vie du P. William Doyle, S. J.** Traduit de l'anglais par Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, 1927, (14×23 cm.), XII-412 p. Prix : 22 fr.

Cette traduction était désirée par tous ceux qui furent à même de constater le bien profond opéré, dans les pays de langue anglaise, par l'ouvrage original. La Vie du P. Doyle fera désormais dans les pays de langue française ce qu'elle avait fait jusqu'ici dans le monde anglo-saxon ; presser les âmes de se donner sérieusement à leur Sauveur. Un amour ardent et personnel de Jésus-Christ et un attrait exceptionnel pour la pénitence corporelle sont les traits dominants de cette figure originale de prêtre, de religieux et d'apôtre. Le mérite essentiel d'un ouvrage désormais célèbre, c'est la démonstration raisonnée qu'il fournit du lien direct entre l'héroïsme parfois effrayant du P. Doyle et les principes spirituels de saint Ignace. Par là, cette biographie atteint l'importance d'un vrai traité d'ascèse chrétienne. Un Père du désert sous les dehors d'un gentleman et dans un siècle amoureux de confort, un type de pénitent inattendu, c'est la révélation que ce livre réserve à son lecteur. Souhaitons à celui-ci un bon sens impeccable et une parfaite maturité de jugement, pour que la plus édifiante des lectures lui reste purement bienfaisante.

F. Jansen, S. I.

Une âme de foi. Mère Louise-Flavie Blanc, Supérieure générale des Sœurs de Saint-Joseph d'Annecy. Paris, Beauchesne, 1926, XIV-471 p. Prix : 20 fr.

Éducatrice habile et intrépide bâtisseuse, la Mère Louise Blanc a consacré la meilleure part de sa vie à l'instruction de la jeunesse et au gouvernement des maisons de sa Congrégation. C'est à elle principalement que l'Institut des Sœurs de Saint-Joseph d'Annecy est redevable de son renom et de sa prospérité dans toute la Savoie. En nous contant les succès et les épreuves qui traversèrent l'existence de cette vaillante femme, son iographe anonyme faisait, à coup sûr, œuvre utile. Peut-être nous

aurait-il attachés davantage encore à celle dont il nous peignait les très réelles vertus, s'il avait élagué de son récit certaines pages, plutôt insignifiantes. Tel qu'il est cependant, l'ouvrage est bienfaisant, particulièrement pour les enfants de la Savoie et pour les religieux et religieuses que l'obéissance a chargés de quelque poste d'administration dans leur communauté. J. WILMART, S. I.

Mgr A. GOURAUD, évêque de Vannes. **Memento de vie religieuse. Un retour au noviciat.** 2e édition. Paris, Lethielleux, 1927, (12×19 cm.), XVIII-322 p. Prix : 12 fr.

Pour aider les religieuses à renouveler en elles l'esprit de leur vocation, Mgr A. Gouraud leur offre trois séries d'instructions, de méditations et d'examens de conscience. Elles aideront surtout les membres des Instituts où l'on n'a pas l'immense avantage d'une « troisième probation ». Dans ce livre, une doctrine solide est proposée avec simplicité et onction. Plus d'une supérieure ou maîtresse des novices pourra y puiser la matière de ses instructions spirituelles. Le plan et les idées maîtresses de ce petit livre inspireront aussi quelques aumôniers et directeurs de couvents.

J. CREUSEN, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

A. VERMEERSCH, S. I. et J. CREUSEN, S. I. *Epitome iuris canonici cum commentariis* ad scholas et ad usum privatum. (Collection Museum Lessianum). 3a edit., Mechliniae, Dessain, 1927 et 1928. T. I, XVI-552 p., 25 fr. 25; T. II, XVI-552 p., 28 fr.; T. III, XIV-412 p., 24 fr. *(Augmentation temporaire comprise).*

Voici achevée la troisième édition de l'*Epitome iuris canonici*. Dans les 1500 pages de ses trois volumes, il donne un commentaire détaillé et sans cesse remis au point de tout le Code. Les auteurs affirmaient n'avoir pas voulu reculer devant l'explication des difficultés nombreuses que présente le texte du Code. Si toutes leurs solutions n'ont pas été confirmées par les interprétations officielles, elles le furent cependant dans plusieurs questions importantes et souvent elles ont amorcé de fructueuses discussions parmi les canonistes. Les critiques ont fait à cet ouvrage le meilleur accueil et la diffusion aussi rapide d'un commentaire de trois forts volumes atteste le succès persistant de l'ouvrage. En effet, l'*Epitome* atteint par cette édition son 14e mille.

Dr E. HUBERT. *Le devoir du Médecin*, édition annotée par J. Salsmans, S. I. Bruges, Beyaert, (12×19 cm.), VI-184 p. Prix : 8 fr.

Sous une forme agréable et spirituelle ce livre présente une doctrine sûre, contrôlée d'ailleurs par un moraliste. C'est l'œuvre d'une âme élevée, droite, très en contact avec le réel. Le jeune médecin y puisera une haute idée de sa profession et de son devoir. Il y trouvera aussi une foule de bons conseils. Qu'il en fasse son livre de chevet. J. F.

N. SEBASTIANI, SAC. *Summarium theologiae moralis ad Codicem i. c. accomodatum.* Ed. 7ª maior. Taurini, Marietti, 1924, (23×15 cm.), 404 p. Prix : 13 lires 50.

N. SEBASTIANI, SAC. *Summarium theologiae moralis ad Codicem i. c. accomodatum.* Ed. 8ª minor. Taurini, Marietti, 1925, (16×10 cm.), x-658 p.

Le succès de cette editio minor, petit résumé de la théologie morale, semble suffisamment en montrer l'utilité. Il paraît complet et d'une doctrine sûre. On souhaiterait parfois plus d'exactitude, par exemple dans l'explication du metus ab intrinseco et ab extrinseco, n. 11, de la censure *ab homine*, n. 594 (une censure portée per modum legis n'est jamais ab homine), de la pollution (Pollutio *passiva* seu *diurna*... est gravis morbus, quem facile et brevi mors consequitur !), etc. J. C.

M. RIQUET. *Enquête sur les droits du « Droit » et « Sa Majesté la Loi »*. Réponses de MM. G. Goyau, L. Duguet, etc. Paris, Éditions Spes, 1927, (12×19 cm.), 202 p. Prix : 8,80 fr.

« Une brochure lancée par la ligue D. R. A. C. : « *Sa Majesté la Loi* » ; d'autre part les critiques et les adhésions qu'elle a suscitées, voilà tout le contenu de ce livre ». Ainsi se présente elle-même l'enquête du P. Michel Riquet. Ce n'est sans doute pas un traité complet ; c'est cependant plus qu'une polémique de l'heure ; la loi digne de ce nom est celle qui s'inspire du droit. En fait-elle fi, ce n'est plus qu'une injonction arbitraire à laquelle il faut quelquefois refuser obéissance. Outre cette idée principale qui n'étonnera point ceux qui fréquentent saint Thomas, sont amorcées des questions connexes, v. g. : les limitations de la souveraineté, la majorité et le droit, etc.

Articles bien pensés, suggestifs, qui intéresseront tout particulièrement ceux qu'effraye le mépris de l'autorité et des lois, qui sévit aujourd'hui.

J. BODSON, S. I.

MÈRE MARIE DU SAINT-SACREMENT. *Une retraite sous la conduite de Saint Jean de la Croix en union avec Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et Sœur Elisabeth de la Trinité.* 2e éd. Paris, Lethielleux, 1927, (12 × 19 cm.), XIV-384 p. Prix : 18 frs.

Ce n'est pas la première fois que Mère Marie du Saint-Sacrement nous présente une retraite spirituelle tirée de l'œuvre d'un saint. Après nous avoir mis sous la direction et l'influence sanctifiante de sainte Thérèse d'Avila, c'est à présent saint Jean de la Croix qu'elle charge de conduire nos âmes dans leur solitude annuelle, et cette seconde inspiration n'est pas moins heureuse que la première, à en juger par son succès. Ce livre est excellent. Le contraire eût été étonnant ; mettre les âmes sous la conduite du Docteur mystique, Jean de la Croix, c'est évidemment les mettre à très bonne école. Sa doctrine spirituelle grave, austère, en même temps que sûre et vivifiante, est pleinement mise en lumière dans ces points d'oraison. On y puise de fortes leçons de détachement ; on y reçoit de précieux conseils en vue d'une union plus intense avec Dieu.

P. D. B.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

L'ENCYCLIQUE
« Miserentissimus Redemptor » [1]

Tandis que les passions humaines s'agitent autour de la chaire de Pierre, et que politiciens et journalistes épient les moindres gestes du pape et discutent ses paroles les plus simples, Pie XI, le pape de la prière, porte au loin ses regards. « Comme du haut d'un observatoire élevé, il consi-» dère la société humaine en proie à tant de maux et de » calamités, ainsi que l'Église elle-même livrée sans cesse » aux attaques et aux embûches ».

Une fois de plus, il invite les fidèles à la confiance dans les promesses du Christ et les exhorte à s'acquitter de tous leurs devoirs envers lui.

Il y a deux ans et demi, au déclin de l'année sainte, paraissait l'encyclique « *Quas primas* » sur la royauté du Christ : le pape instituait une fête spéciale pour reconnaître l'empire universel du Christ sur l'univers, l'État, la famille, l'individu et ordonnait que partout, ce jour-là, fût récité l'acte de consécration du genre humain au Cœur de Jésus. Dans l'encyclique « *Miserentissimus* » il nous rappelle maintenant notre devoir de réparation envers Dieu et ordonne que, dans toutes les églises, le jour de la fête du Sacré-Cœur, on récite l'amende honorable.

C'est là le couronnement d'une longue série d'actes pontificaux à la gloire du Sacré-Cœur et le complément logique de l'institution de la fête du Christ-Roi. La consécration du genre humain avait été reportée à cette dernière fête : il convenait de mettre en relief le vrai caractère de la solennité demandée par Notre-Seigneur en réparation des outrages faits à son sacrement d'amour. L'encyclique « *Miserentissimus* » a été accueillie avec reconnaissance par tous les

(1) Le texte latin de l'encyclique se trouve dans ce numéro, p. 615.

amis du Sacré-Cœur. Sous la plume du Saint Père ils retrouvent les doctrines et les formules qui leur sont chères ; et, pour beaucoup d'entre eux, c'est une joie de constater l'importance qu'il attache à la pensée de sainte Marguerite-Marie.

Sans doute, pas plus ici qu'ailleurs, le pape ne fonde la doctrine d'une dévotion sur des révélations privées ; c'est des entrailles du dogme de la Rédemption et de la communion des saints que jaillit la doctrine de la réparation. Mais il reste pourtant, et ceci est digne de remarque, qu'il l'encadre dans les données historiques du fait de Paray-le-Monial et que la pensée maîtresse qui le guide, c'est d'amener les fidèles à répondre « aux désirs et aux demandes que Notre-Seigneur exposa à sainte Marguerite-Marie à l'égard des hommes et en particulier à s'acquitter du devoir d'amende honorable qui les lie envers le Sacré-Cœur de Jésus ».

On peut dire que toute l'encyclique n'est que le rappel des traits essentiels de la dévotion au Sacré-Cœur, telle qu'elle a été révélée à sainte Marguerite-Marie et, en particulier, du culte de réparation qu'il lui a demandé.

Une brève analyse du document pontifical suffira à nous en convaincre.

Fidèle à sa promesse d'être toujours avec son Église, Notre-Seigneur l'a secourue dans toutes ses épreuves. Il l'a fait tout spécialement lors des attaques du Jansénisme, en demandant un culte spécial pour l'amour de son Cœur.

Dévotion providentielle qui nous montre le Sacré-Cœur comme un symbole de paix et de charité, comme le Labarum des temps modernes : synthèse de toute la religion et règle d'une vie plus parfaite qui nous mène à une connaissance plus intime, à un amour plus ardent, à une imitation plus instante du Divin Maître.

Aussi les Souverains Pontifes, n'ont-ils cessé de la défendre et de la promouvoir.

Parmi les pratiques particulières au culte du Sacré-Cœur, le pape rappelle en premier lieu « la consécration par laquelle » nous nous offrons au divin Cœur de Jésus, nous et tous nos » biens, en reconnaissant que nous tenons tout de l'éternelle » bonté ». C'est la réponse de l'amour humain à l'amour de Dieu.

La première, sainte Marguerite-Marie, avec son directeur Claude de la Colombière, remplit ce devoir, pour satisfaire à la demande expresse de Notre-Seigneur.

D'autres suivirent, et l'on vit les individus, les familles, les associations, les magistrats, les villes, les nations se consacrer aussi au Sacré-Cœur. Léon XIII consacra tout le genre humain au Christ, et Pie XI compléta l'œuvre si bien commencée en instituant la fête du Christ-Roi universel et en ordonnant que, chaque année, on y renouvelle la consécration au Sacré-Cœur.

Le second devoir est celui de la réparation envers l'amour incréé pour l'injustice qui lui est faite par les négligences de l'oubli et les injures de l'offense.

Un double motif nous y pousse : la justice, afin d'expier l'offense faite à Dieu par nos crimes et de rétablir par la pénitence l'ordre violé : l'amour, afin de compatir avec le Christ souffrant et rassasié d'opprobres et de lui apporter, selon notre petitesse, quelque consolation.

Ce devoir d'expiation et de réparation tient à notre qualité de pécheur : il est d'une nécessité primordiale. Livrés à nous-mêmes, nous étions incapables de nous en acquitter et il a fallu que le Christ vînt, pour le remplir au nom de ses frères en humanité. Mais il faut aussi que nous joignions notre réparation à la sienne.

Nous le ferons surtout en nous unissant au sacrifice de la messe identique avec le sacrifice expiatoire du Calvaire, en

nous immolant nous-mêmes par la mortification de notre amour propre et de nos convoitises. Plus cette immolation sera réelle, plus aussi notre union avec le Christ, chef de l'Église, sera étroite et plus notre satisfaction et notre expiation sera féconde.

Cet esprit d'expiation est essentiel au culte du Sacré-Cœur de Jésus. Dans ses apparitions à sainte Marguerite-Marie, Notre-Seigneur s'est plaint de l'ingratitude des hommes et il a demandé réparation pour leurs offenses : en particulier, par la communion réparatrice, et par la pratique de l'heure sainte.

Que son cœur puisse être consolé par ces témoignages d'amour, comme il a été désolé par la prévision de nos fautes, rien de plus réel. Au demeurant, puisque le Christ souffre encore dans son corps mystique qui est l'Église, ne convient-il pas que, nous prenions part aux souffrances expiatrices de notre chef?

Cette réparation est plus que jamais nécessaire : que de crimes à réparer ! Les persécutions cruelles et sanglantes qu'endure l'Église, les erreurs, les vices, où vivent tant de chrétiens : le mépris des lois divines qui régissent le mariage, l'immoralité, l'égoïsme, et tant d'autres maux qui ravagent les âmes, la lâcheté de ceux qui abandonnent le Christ, la perfidie de ceux qui profanent l'Eucharistie, ou qui passent au camp des ennemis du Sauveur.

La méditation de ces maux a suscité dans les âmes ferventes, un intense désir de réparation et d'immolation ; elle a fait naître, dans l'Église, des congrégations et des œuvres vouées à consoler le cœur du Maître ; elle a contribué à répandre parmi les fidèles l'usage de l'amende honorable.

Cette coutume, le Saint-Père la sanctionne ; il ordonne que chaque année, en la fête du Sacré-Cœur, qu'il élève à cette occasion au rite double de première classe avec octave, on récite l'acte d'amende honorable joint à l'encyclique.

Il exprime l'espoir, que, selon les promesses de Notre-Seigneur à sainte Marguerite-Marie, cette sainte dévotion procurera d'abondantes grâces à ceux qui la pratiqueront, qu'elle convertira les pécheurs, sanctifiera les justes et les enflammera de zèle pour le salut des âmes.

En terminant, le Pape se tourne vers Marie; il lui demande de bénir ses vœux et ses efforts et rappelle que, par son admirable union avec le Christ et une grâce toute particulière, elle fut Réparatrice et est appelée de ce nom.

Ainsi donc : dévotion à l'amour du Christ pour nous; l'amour et la réparation, actes principaux de la dévotion; la réparation due au double titre de la justice et de l'amour; la consécration et l'amende honorable, expressions officielles de l'amour qui se donne et qui répare; l'immolation de soi-même, en union avec le Christ réparateur, forme nécessaire de cette réparation de justice et d'amour; la célébration de la fête du Sacré-Cœur, la communion réparatrice, l'heure sainte, pratiques de cette dévotion; en un mot le culte du Sacré-Cœur tel qu'il ressort des révélations de Paray-le-Monial; voilà ce que le pape nous recommande.

Cette recommandation est providentielle; qu'on nous permette de dire, très simplement, pourquoi, sans aucune pensée de polémique.

La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus n'a cessé depuis deux siècles de prendre une place de plus en plus importante dans le culte public et dans la piété privée. On pourrait presque dire qu'elle est devenue la forme officielle de la piété catholique envers le Christ. Les difficultés ne lui ont pas manqué dès l'origine : mais, les promesses de Notre-Seigneur à sa fidèle servante se sont accomplies et le Sacré-Cœur règne. Le mouvement qui porte les âmes vers le cœur du Maître s'est élargi; divers apports lui sont venus de sources différentes, divers courants s'y sont dessinés.

Or, il semble bien que, chez plusieurs, il y avait une tendance, plus ou moins marquée, à minimiser l'influence de sainte Marguerite-Marie sur le développement de la dévotion et, en particulier, à réduire la part de la réparation dans le culte du Sacré-Cœur.

On admettait que sainte Marguerite-Marie avait été favorisée des révélations du Cœur de Jésus : mais, à côté d'elle, avant elle, d'autres l'avaient été et ce qu'on appelé du vilain nom de dévotion parodienne n'apparaissait plus que comme une des formes modernes d'une ancienne dévotion. Tout existait avant elle, et se serait développé sans elle. Exagération manifeste.

Sans doute, d'autres saints ont connu, les uns par la méditation, les autres par la révélation, les gloires du Cœur de Jésus : ils ont bu aux sources d'eau vive où nous nous abreuvons.

C'est avec émotion que nous relisons leurs chants d'amour, et que nous retrouvons, exprimés en termes magnifiques d'audace et de profondeur, les sentiments qui s'agitent obscurément dans nos âmes.

Les travaux de plusieurs érudits, entre autres du P. Richstaetter, du P. Bainvel, du P. Hamon, de Dom Berlière, nous ont révélé les richesses de la piété du Moyen âge envers le Sacré-Cœur, et nous leur en devons une grande reconnaissance.

Sans doute aussi, d'autres saints plus près de nous, avant sainte Marguerite-Marie, ont fixé quelques traits, quelques pratiques de la dévotion au Sacré-Cœur et même inauguré un culte public ; tel surtout saint Jean Eudes, le père, le docteur, le promoteur du culte liturgique envers le Sacré-Cœur.

Mais tout cela, si on le compare à notre dévotion moderne, apparaît comme peu de chose. Çà et là, dans l'Église, quelques âmes dévotes au Sacré-Cœur, quelques maisons religieuses où son culte est célébré liturgiquement ; c'est tout.

Ce n'est pas de là qu'est parti le vaste mouvement qui a envahi toute l'Église. Il est venu de Paray. C'est le message de sainte Marguerite-Marie qui a enchanté les cœurs et rapproché du Dieu d'amour les âmes glacées par le Jansénisme; c'est la dévotion telle qu'elle la pratiquait et l'enseignait, qui a pénétré la piété chrétienne au point de s'identifier avec elle; c'est elle qui a subi les assauts des ennemis du Christ, qui a été approuvée et acceptée par l'Église; c'est elle que le Pape propose officiellement à toute l'Église catholique.

La tendance à minimiser l'intervention de sainte Marguerite-Marie se fait surtout sentir au sujet de la réparation. Volontiers, on considère sa dévotion comme un peu attristée, pour ne pas dire étriquée, tout absorbée par la pensée des outrages faits à l'amour divin. On lui oppose d'autres formes de la dévotion au Sacré-Cœur, où la réparation a peu ou point de place, dévotions plus compréhensives, plus complètes, plus sereines où le cœur vit dans l'espérance et dans la paix.

Il serait facile de montrer que chez la voyante de Paray, la compréhension de l'amour du Christ n'est ni moins complète, ni moins pacifiante. Contentons-nous de signaler quelques erreurs et quelques lacunes dans cette conception de la dévotion réparatrice.

C'est une erreur d'identifier la dévotion telle que le Sacré-Cœur l'a révélée à sainte Marguerite-Marie, avec des dispositions d'âme qui sont le résultat du caractère de la voyante, comme aussi de l'opération particulière de Dieu dans l'âme de la victime du Sacré-Cœur.

Elle était d'un naturel timide, portée à se replier sur elle-même; c'était une de ces âmes douloureuses, chez qui toute souffrance a un retentissement profond. Elle avait reçu les confidences de l'amour méconnu et méprisé et elle en resta meurtrie pour toujours.

Rien d'étonnant donc si le ciel de son âme n'est pas

toujours serein, et si sa dévotion au Sacré-Cœur porte un cachet d'austérité. Cela tient à elle, et non pas au caractère de la dévotion qui lui a été révélée.

L'esprit de réparation n'a jamais empêché une âme de se dilater au grand soleil de l'amour de Dieu ; au contraire, la joie elle-même, la joie du sacrifice et de l'oblation n'est-elle pas réparatrice ?

C'est une erreur aussi que de parler d'une dévotion traditionnelle au Sacré-Cœur, en opposition avec celle de Paray. Avant Marguerite-Marie, il n'y a pas de vraie tradition sous ce rapport : il n'y a pas eu de doctrine, de forme de culte, qu'on se transmettait de génération en génération ; il y a eu, comme le dit le P. Hamon, « la dévotion de quelques âmes « d'élite, dévotion entrevue, non pleinement comprise, aurore « indécise et partielle clarté ».

Mais les éléments sporadiques qu'on en retrouve du Xe au XVIIe siècle, ne sont ni assez nombreux ni assez cohérents, pour que l'on puisse les considérer comme témoins d'une dévotion traditionnelle nettement caractérisée.

Il faut attendre saint Jean Eudes, le précurseur providentiel de sainte Marguerite-Marie, pour rencontrer une doctrine formulée avec précision et enseignée par une congrégation religieuse. La dévotion traditionnelle date des révélations de Paray-le-Monial.

Minimiser la part de réparation dans le culte du Sacré-Cœur, c'est oublier que Marguerite-Marie avait reçu de Notre-Seigneur mission de prêcher la réparation. Sans se porter garant de l'authenticité de ces révélations, l'Église a pourtant accepté le message de la voyante et s'est appliquée à en réaliser les demandes.

Or, nous savons la part qu'y occupe la réparation. Le pape nous la rappelle avec une singulière insistance :

« En réalité, l'esprit d'expiation ou de réparation détint » toujours le rôle principal dans le culte du Sacré-Cœur de

» Jésus et rien ne convient mieux à l'origine, à la nature, à » la vertu propre de cette dévotion et aux pratiques qui en » sont les formes, ainsi que l'établissent l'histoire et l'usage, » la sainte liturgie et les actes des Souverains Pontifes ».

Il serait intéressant de reprendre cette pensée et d'en justifier les termes; mais ceci nous mènerait trop loin.

Il ne faut pas oublier non plus la place que tient la réparation dans l'œuvre du Christ! Qu'est-il venu faire ici-bas, sinon réparer la faute du premier homme, en réparer les conséquences, rétablir le royaume de Dieu? Membres du Christ, nous devons réparer avec notre chef; ce n'est pas là un aspect libre d'une dévotion libre, c'est un acte essentiel de la religion. Toute activité surnaturelle, en vertu de son union avec l'activité du Christ, est réparatrice dans une certaine mesure. Mais il faut plus; pour compenser les péchés et les apostasies de tant de chrétiens, il faut que les membres fidèles du corps mystique du Christ offrent leurs satisfactions et leurs expiations et complètent ainsi dans leur chair « ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Église ». — C'est la réparation à laquelle le pape nous convie.

Au demeurant, n'est-ce pas de ce côté que s'oriente la piété moderne? Volontiers, elle s'appuie sur « les dogmes générateurs de la piété ». L'union au Christ Rédempteur et vivificateur, l'union mutuelle des membres du corps mystique du Christ, la Communion des saints, le Sacrifice sanglant du Christ, et son renouvellement eucharistique, la part que Marie a prise à l'œuvre de notre rachat et de notre justification, autant d'idées grandes et fécondes que la prédication, la lecture et la méditation font pénétrer dans l'âme des fidèles, et qui les amènent logiquement à la pratique de la réparation. « Il n'est donc pas étonnant que le souffle de » l'Esprit-Saint multiplie merveilleusement le nombre des » fidèles de l'un et de l'autre sexe qui généreusement veillent

» à réparer tant d'injures faites au Divin Cœur et qui » n'hésitent pas à s'offrir eux-mêmes en victimes.

L'acte pontifical n'a évidemment pas pour but de réglementer la piété privée, ni d'amener tous les chrétiens à la pratique d'une dévotion purement réparatrice. Mais il met en évidence l'importance de la réparation, et dans la dévotion au Sacré-Cœur et dans la vie chrétienne, et il en impose la formule officielle pour le culte public.

Il aura probablement pour conséquence d'atténuer, et même de supprimer les différences qui sont beaucoup plus dans les formules que dans les âmes.

Rien de plus large que la dévotion au Sacré-Cœur : toutes les âmes ferventes s'y meuvent à l'aise : elles s'y rencontrent, plus pareilles au fond qu'elles ne le soupçonnent, unies dans l'amour du même Maître et animées du même désir de s'unir à Lui et d'être, par Lui, avec Lui, et en Lui, des hosties vivantes, saintes et agréables à Dieu.

Ce désir n'est-il pas le principe générateur de l'esprit de réparation?

N. PICKERY, S. I.

Les idées menaisiennes en Belgique

Aucun homme, entre 1820 et 1840, n'a fasciné les esprits des catholiques belges au même point que Lamennais. Jusqu'en 1834, ses livres, souvent réimprimés en Belgique, y ont trouvé des milliers de lecteurs enthousiastes; son portrait a occupé une place d'honneur dans les parloirs des maisons religieuses et dans les chambres des presbytères.

Mais les idées originales de Lamennais sont fort nombreuses et d'ordre très divers; on a pu discerner, dans leur évolution, plusieurs phases. Le premier volume de *l'Essai sur l'indifférence*, paru en 1817, s'était contenté de battre en brèche le protestantisme et le philosophisme et de

magnifier le catholicisme ; le second volume (1820) va plus loin et développe le système du « *sens commun* », qui met à la base de toute certitude la foi dans le témoignage du genre humain, témoignage qui ne peut tenir son unanimité et sa fermeté que d'une révélation primitive. Du terrain philosophique, l'illustre auteur passe bientôt à l'étude des rapports entre la politique et la religion. Son livre de 1825 intitulé : *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* est une vibrante profession de foi ultramontaine, aussi dure pour les libéraux que pour les gallicans.

Mais bientôt, tout en s'écartant toujours davantage de ceux-ci, le patriarche de la Chesnaie se rapproche de plus en plus de ceux-là. Au début de 1829 paraissent : *Des Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* ; en octobre 1830 est fondé *l'Avenir*. Cet ouvrage et ce périodique renferment beaucoup d'idées justes et lumineuses sur les méfaits de l'industrie, sur la désorganisation de la famille et de la société par la Révolution, etc. Mais il s'y trouve aussi des plaidoyers vibrants en faveur de la liberté en général, de la liberté de la presse et de la liberté de conscience en particulier, ainsi que des appels, directs ou indirects, à la résiliation des concordats, à la séparation de l'Église et de l'État et au renversement des régimes adversaires de la liberté. L'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832 condamnera ces exagérations. Elle viendra rappeler opportunément aux catholiques que la liberté accordée aux fausses religions et à la mauvaise presse n'est qu'un pis-aller ; qu'il faut souhaiter une collaboration sincère de l'Église et de l'État et non pas une séparation qui aisément se muerait en hostilité envers la religion.

Lamennais se soumit à l'encyclique de Grégoire XVI, vers la fin de 1833. Mais, dès lors, son âme est en pleine révolte. En avril 1834, il lance les *Paroles d'un croyant* qui marquent la rupture avec l'Église de ce prêtre génial et orgueilleux ;

elles furent condamnées par l'encyclique *Singulari nos*, du 25 juin 1834. Cet acte pontifical réprouve en même temps, et pour la première fois, la philosophie du sens commun. Les *Paroles d'un croyant* et plus encore le *Livre du peuple* (1837) manifestent chez Lamennais la volonté, en quittant le service de l'Église, de se mettre au service de la Démocratie. Du peuple, il veut être l'ami, le consolateur, l'apôtre et l'avocat. Il s'en fait malheureusement aussi l'excitateur et ce n'est pas tout à fait sans raison que le *Journal des Débats* appelait les *Paroles d'un croyant* l' « Évangile de la révolte », l'« Apocalypse de la sédition ».

Entre 1820 et 1840, nous rencontrons continuellement chez les catholiques et les ecclésiastiques belges les pensées et même les expressions de Lamennais. Son influence apparaît tantôt générale, tantôt plus ou moins réduite ; ainsi, entre les deux encycliques de 1832 et de 1834, rappelées plus haut, beaucoup de membres du clergé n'admettent ouvertement et n'enseignent que le système du « sens commun » qui n'est pas encore blâmé à Rome.

On pourrait résumer ainsi l'influence de Lamennais en Belgique : de 1820 à 1831, ses idées se répandent progressivement chez nous, elles s'imposent lentement et sûrement. De 1832 à 1840, au contraire, elles ne cessent de perdre du terrain, à cause des condamnations pontificales, bientôt suivies de l'apostasie de Lamennais ; cependant, jusqu'à 1840 on suit aisément leur trace. Après cette dernière année, Lamennais tombe dans l'oubli, ou du moins, l'on ne prononce plus son nom dans les milieux catholiques ; mais sa manière de voir, d'ailleurs atténuée, sur les relations de l'Église et de l'État, reste à la base du catholicisme libéral qui considère généralement les libertés modernes comme l'idéal universel à notre époque ; elle est la doctrine avouée ou cachée de la plupart des hommes politiques ; elle s'oppose vigoureusement, surtout entre 1864 et 1880, à l'ultramontanisme.

Celui-ci, ayant des principes plus conformes à la doctrine catholique, tombe, au point de vue pratique, dans des exagérations regrettables, qui durent être reprises catégoriquement par le pape Léon XIII.

Dans cet exposé nous distinguerons donc trois périodes : la première jusqu'en 1831; la seconde jusqu'en 1840; la troisième jusque vers 1880.

I. 1820-1831.

L'Église de Belgique s'était vu retirer, sous la domination française, tous ses antiques privilèges : le catholicisme cessa d'être la religion de l'État; les tribunaux ecclésiastiques et les trois Ordres, restés les uns et les autres plus puissants qu'en France, furent supprimés ; les clercs durent payer désormais les mêmes impôts que tous les autres citoyens; les petits groupes protestants furent mis sur le pied d'une parfaite égalité avec les catholiques. L'Église de Belgique perdit, en outre, son armée de réguliers et fut privée de ses biens. Les suppressions de la République française, décrétées en 1796, atteignirent 110 abbayes, 275 couvents, 55 chapitres, 15 béguinages, 50 congrégations hospitalières, 21 évêchés, séminaires et fondations. Elles frappèrent 17.250 personnes, dont 10.000 religieux et religieuses, 800 chanoines et chanoinesses, 250 évêques et séminaristes, 6.800 curés, vicaires et chapelains qui possédaient ensemble 12.272.610 francs de revenu et un capital évalué à 552 millions. L'Église de Belgique, ainsi dépouillée de ses privilèges et de ses richesses, ne jouit, sous la domination française et sous le régime hollandais, que d'une liberté parcimonieusement mesurée et mesquinement surveillée.

Conquérir la liberté pleine et entière pour l'Église, telle était la nécessité de l'heure, telle fut la grande œuvre des catholiques belges, entre 1826 et 1831. A la séculaire Église

privilégiée, aux régimes transitoires, soit de la séparation radicale, inauguré par le Directoire, soit du Concordat, instauré par Bonaparte, va se substituer, par la lutte des catholiques contre Guillaume I et par leur union avec les libéraux, le régime d'indépendance mutuelle des deux puissances, avec protection de l'État pour certains cultes. Cette situation dure encore.

Nous venons de nommer l'union des catholiques et des libéraux. Celle-ci s'imposait aux croyants s'ils voulaient conquérir la pleine liberté religieuse ; mais elle ne pourrait se conclure que s'ils reconnaissaient aux non-croyants les libertés qu'ils revendiquaient pour eux-mêmes.

On comprend que les catholiques belges aient hésité d'abord. Était-il juste de placer au même rang l'erreur et la vérité, alors surtout que celle-ci restait l'apanage de l'immense majorité de la nation, d'admettre indistinctement aux fonctions publiques catholiques et protestants, fidèles et incroyants, ou d'autoriser les feuilles publiques à critiquer librement les choses les plus saintes? C'est trop peu dire qu'ils hésitèrent. Pour la plupart d'entre eux, cette question, longtemps, ne se posa même pas.

La lutte qui sévit de 1815 à 1821 et mit aux prises, d'une part, le roi Guillaume et ses ministres, d'autre part, les évêques, conduits par le fougueux de Broglie, le clergé inférieur et beaucoup de catholiques, cette lutte eut pour enjeu non pas de conquérir du nouveau, mais de reprendre de l'ancien, non pas de s'assurer des libertés, mais de revenir aux privilèges. C'est, a-t-on dit : « L'insurrection des siècles écoulés contre le siècle qui commence ». (P. Hymans).

Mais voici que change, vers 1825, le terrain de l'action. La loi fondamentale de 1815 avait accordé, non sans restrictions, les libertés dites modernes. Le ministère s'applique à les confisquer en pratique. Ainsi, le 19 juin 1825, deux arrêtés donnent le coup de mort aux grands et petits sémi-

naires, à tout l'enseignement moyen libre, et érigent à Louvain un collège philosophique. Le roi nommera tout le personnel de cet établissement ; la fréquentation en sera obligatoire pour tous les jeunes gens destinés à l'état ecclésiastique.

Ce fut, suivant l'expression du prince de Méan, un « coup de foudre ». De par l'autorité royale, les collèges catholiques se fermèrent partout.

Qui prendrait la tête de la résistance ? Trois sièges épiscopaux sur cinq, car l'évêché de Bruges n'était pas encore rétabli, à savoir Gand, Liège et Tournai, se trouvent sans pasteur. A Namur, Mgr Pisani de la Gaude compte plus de quatre-vingts ans et mourra en février 1826. A Malines, Mgr de Méan en a soixante-cinq, et ce prélat a semblé jusque là plus porté à la docilité qu'à l'indépendance.

Or, voici qu'en dépit des apparences ce vieillard complaisant se montrera, à partir de 1825, à la hauteur de sa tâche. Il sera « l'organisateur de la résistance ». Ses représentations respectueuses, ses lettres ou ses entrevues avec des membres du gouvernement gardent sans doute la note calme, mais apparaissent vraiment dignes d'une conscience épiscopale ; elles marquent fortement la décision de ne pas reculer. Beaucoup de ces dépêches de l'archevêque aux ministres ont été rédigées par un ecclésiastique, hollandais de naissance, Van Bommel, et par un avocat, Ch. Van der Horst. Van Bommel avait vu fermer un collège très estimé et qu'il chérissait, parce qu'il était son œuvre ; avec la permission de Méan, il parcourt durant six semaines la Belgique et la Hollande, afin d'y susciter des protestations contre les arrêtés de juin ; il sera un des grands artisans de la victoire finale.

Mgr Pisani et les vicaires capitulaires ne montrent pas moins de résolution. Aucun prêtre belge n'accepte les fonctions de professeur ou de régent au collège philosophique.

Au Parlement, tandis que se rapprochent calvinistes hollandais et libéraux belges, l'opposition catholique gronde pour la première fois. De Gerlache en prend la tête. La résistance se poursuit dans les journaux et dans les brochures.

Bref, la fermeture des collèges ecclésiastiques a rapproché les catholiques. Mais ils ne sont encore armés que pour défendre une liberté, celle de l'enseignement. Pour aboutir, ils doivent les revendiquer toutes, épouser la cause de leurs anciens adversaires, les libéraux belges.

Les années 1822 à 1824 avaient été occupées par les négociations d'un concordat entre La Haye et le Saint-Siège. Reprises, celles-ci aboutirent. Le *Journal Officiel* pouvait publier, le 2 octobre 1827, le texte de la convention, signée et ratifiée. Mais le ministère fut effrayé, semble-t-il, par les cris des calvinistes hollandais et des libéraux belges. Il manda aux gouverneurs, le 5 octobre, que rien n'était changé à l'ordre des choses existant par rapport au Collège philosophique et que l'exécution du Concordat serait retardée jusqu'à la nomination aux sièges épiscopaux vacants. Les catholiques avaient applaudi à l'heureuse nouvelle de l'accord ; à la manière dont l'interprétait le gouvernement, ils comprirent « qu'aucune entente n'était possible avec des gens qui violaient ainsi impudemment toutes leurs promesses » (de Gerlache). Et pourtant l'union scellée pour la seconde fois entre le trône et la libre-pensée allait se défaire et celle qui semblait plus irréalisable que jamais entre le catholicisme et les fils de la Révolution allait se conclure.

C'est qu'une transformation se produit peu à peu dans la mentalité des catholiques, comme dans celle des libéraux ; l'une et l'autre est provoquée par les mesures despotiques du gouvernement ; et l'une et l'autre manifestent l'influence qu'exerce alors sur la Belgique un grand pays voisin : la France.

Des griefs d'ordre économique, politique, linguistique et

administratif ; les vexations dont se plaint la presse ; les atteintes ou les menaces à la liberté individuelle détachent lentement les libéraux belges du gouvernement hollandais. En même temps le spectacle des luttes entre les libéraux français et le ministère Villèle, la lecture des journaux de l'opposition, comme *le Globe*, celle des ouvrages de Benjamin Constant et des discours de Royer-Collard attise leur haine du despotisme de l'État et leur amour de la liberté. Enfin, la jeunesse libérale d'alors se nourrit de la pensée d'un Cousin et d'un Guizot, qui la détache des doctrines sensualistes et sceptiques du XVIII^e^ siècle et la pénètre de spiritualisme. Rapprochés des catholiques par des idées philosophiques, par des causes de mécontement semblables, par un même idéal de liberté, par des haines et des aspirations communes, les libéraux commencent à préconiser, en 1827, l'union patriotique, dans le *Mathieu Laensberg*, feuille liégeoise.

Du côté catholique, le *Courrier de la Meuse*, fondé à Liége aussi, accepte le premier l'alliance proposée. Il est suivi par le *Catholique des Pays-Bas*, de Gand. Bientôt, ces journaux trouveront un allié précieux dans un autre organe libéral : *Le Courrier des Pays-Bas*.

Guillaume I redoutait beaucoup pour les catholiques de ses États, la contagion de l'exemple des catholiques français. Car comment les Belges eussent-ils pu ignorer le succès de tant de missions données dans les villes de France, sous la Restauration, la naissance de nouvelles congrégations, la multiplication des écoles de Frères, [illegible] des jésuites dans les petits séminaires? Comment n'eussent-ils pas comparé la liberté dont on jouissait là-bas, pour le bien, avec les entraves posées ici à toute action religieuse? Comment n'eussent-ils pas préféré le zèle catholique d'un Bourbon au calvinisme sectaire d'un Nassau?

Mais l'action de la France sur la Belgique catholique peut se résumer en un nom, celui de Lamennais.

On constate dès avant 1818 le prestige dont il jouit au royaume des Pays-Bas.

Son traité *De l'éducation du peuple*, qui combat l'éducation neutre et prône celle de Jean-Baptiste de la Salle, paraît en 1818. Il reçoit deux éditions, à Gand, cette année même; il est commenté et adapté à la Belgique, l'année suivante, par le comte L. de Robiano. Les manifestes où le maître réclame pour l'Église et les ordres religieux le droit d'enseignement et ses publications éloquentes contre le gallicanisme se répandent partout dans le clergé belge. Au château de Scailmont, en Hainaut, grandissent les deux jeunes frères Dechamps, dont l'un, né en 1807, sera le chef du parti catholique, dont l'autre, né en 1810, sera cardinal-archevêque de Malines. Leur père ne voulut leur confier l'*Essai sur l'indifférence* qu'après leurs études philosophiques. Alors s'engagent de vives discussions. Victor, le plus jeune et le plus remarquable par son intelligence, se déclare bientôt partisan convaincu du sens commun. Adolphe, l'aîné, s'indigne qu'on ose amoindrir le rôle de la raison et raille les grandes enquêtes dans le genre humain pour établir les vérités à admettre. De semblables joutes philosophiques à propos de Lamennais durent être fréquentes. Mais aucun des livres de ce penseur n'aura en Belgique le retentissement de celui qui a pour titre : *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, premier manifeste, nous l'avons dit, du catholicisme libéral. « Votre ouvrage, écrivait à Lamennais le vicomte Vilain XIIII, le 21 juillet 1829, a fait une sensation immense dans ce pays; trois contrefaçons en sont épuisées; nos vieilles entrailles flamandes ont tressailli en reconnaissant les principes qui ont guidé nos pères dans leur si longue résistance au pouvoir ».

Cependant, faute de porter son attention sur certaines dates, on décrit d'ordinaire l'influence de Lamennais sur la révolution belge d'une façon assez inexacte.

L'union des catholiques et des libéraux fut conclue avant l'apparition de l'ouvrage *Des Progrès*. Antérieurement à 1829, Lamennais peut avoir soutenu la résistance belge par ses livres, par ses brochures, par son périodique le *Mémorial catholique*; on se tromperait en disant qu'il a « placé les catholiques belges sur le terrain de la liberté en tout et pour tous», ou qu'il a déterminé leur alliance avec les libéraux. Dès la seconde moitié de 1828, le *Catholique des Pays-Bas* et le *Courrier de la Meuse* se sont ralliés au programme nouveau. Un acteur dans les événements de cette époque, A. Bartels, nous dit formellement que, dès le premier pétitionnement, à la fin de 1828, des libéraux et des catholiques se sont mis d'accord pour « pousser à l'émancipation civile de la pensée sous toutes ses formes ». Mais il reste vrai que l'union trouva dans l'ouvrage *Des Progrès* la plus éloquente et la plus agissante des apologies, comme les membres catholiques du congrès national rencontreront plus tard dans *L'Avenir* les directions les plus suivies et les encouragements les plus précieux.

Le ralliement de De Potter à l'union, son procès et sa condamnation, enfin, le pétitionnement général qui commence à la fin de novembre 1828, forcent le roi Guillaume à céder sur plusieurs points. Après l'arrivée du légat pontifical, Cappacini, les abbés Ondernard, Van de Velde, Van Bommel, et Deplancque sont nommés respectivement évêques, de Namur, de Gand, de Liége et de Tournai. Un arrêté du 20 juin 1829 rend facultative la fréquentation du Collège philosophique. Malheureusement, un autre arrêté du même jour vient dénaturer et détruire le premier. Aussitôt Van Bommel, nommé mais non encore sacré évêque, rentre en scène. Il lance d'abord à Anvers, en septembre, une brochure anonyme dont il a soumis le manuscrit à son ami, Sterckx, le futur successeur de Méan. Elle porte pour titre : *Trois chapitres sur les deux arrêtés du 20 juin 1829 relatifs au collège philosophique par un*

père de famille pétitionnaire. En octobre, il publie une nouvelle brochure anonyme : *Essai sur le monopole de l'enseignement aux Pays-Bas*. Le 5 du même mois, il fait remettre au roi un mémoire intitulé : *Système de liberté illimitée des cultes et des opinions religieuses*. Ces écrits, le troisième surtout, montrent à quel point se trouve éloigné, en 1829, du *Jugement doctrinal* de 1815 et gagné aux idées menaisiennes, un évêque que l'on a qualifié de « partisan fort tiède des idées libérales ».

Dans les *Trois Chapitres* le père de famille pétitionnaire s'excuse auprès de ceux qui ne partagent pas sa croyance religieuse, de ne s'occuper dans cette brochure que de la liberté d'enseignement. « Honneur, s'écrie-t-il, aux libéraux dignes de ce nom, qui défendent comme nous et avec nous les libertés constitutionnelles du pays. » Dans le *Système de liberté illimitée*, Van Bommel déclare que le gouvernement doit, pour se conformer à la Loi fondamentale, prendre vis-à-vis de tous les cultes en général et de chaque culte en particulier « l'attitude de la plus parfaite neutralité. Il n'y a rien que cette position dans laquelle il puisse empêcher que la lutte des diverses croyances entre elles ne devienne funeste à l'État en y mettant le trouble... Dans ce système, le roi et son gouvernement, *comme tels*, ne sont rigoureusement rien ; ils n'ont et ne professent aucun culte... Leur devoir se borne à laisser tous les cultes parfaitement libres et à accorder à tous une protection égale. Chose admirable, de la parfaite neutralité et de la parfaite tolérance du gouvernement envers tous les cultes sans exception naît le plus haut degré de tolérance, je ne dis pas religieuse ou dogmatique, car celle-là est un *non-sens*, mais civile et pratique entre les membres respectifs des divers cultes. » Hélas! cette « bonne idée philosophique », cette « belle et lumineuse théorie », cette « liberté illimitée » « n'a encore été adoptée qu'aux États-Unis d'Amérique. »

Enfin, dans son *Essai sur le monopole*, Van Bommel veut que l'État garde, dans l'école, la plus stricte neutralité religieuse. Toujours poursuivi par le scrupule de ne parler que pour les catholiques, il s'attache à montrer que, sans la liberté d'enseignement, « la liberté individuelle, la liberté de la presse, la liberté de l'industrie, etc. » ne peuvent subsister. « Serrons-nous donc la main, protestants, catholiques et libéraux... Embrassons avec une égale ardeur le système de liberté illimitée, devenu notre unique planche de salut ». Ce langage annonce la fameuse lettre de Méan au Congrès. Or Méan et Van Bommel ne cessent à cette époque de penser ensemble.

La grande majorité du clergé inférieur, surtout dans les Flandres, paraît s'être ralliée à la manière de voir de ses chefs. Elle subit aussi l'influence de certains journaux, le *Courrier de la Meuse*, auquel collabore un prêtre zélé et instruit, Pierre Kersten, et le *Catholique des Pays-Bas*, qui a son centre principal au collège Sainte-Barbe, de Gand, et dans lequel écrit notamment l'abbé De Haerne. L'internonce Cappacini note aussi l'action exercée sur le clergé par des « laïques catholiques des plus éminents et de grande intelligence », qui « s'intitulent disciples de Lamennais », les Merode, les Vilain XIIII, etc. D'abord, sur le conseil de l'internonce et de Robiano, beaucoup d'ecclésiastiques s'abstinrent de signer les pétitions. Mais les feuilles gouvernementales ayant poussé la maladresse jusqu'à tirer argument de ce silence, les prêtres prirent dès lors la tête du mouvement, et, avec les membres de l'aristocratie, ils « entraînèrent presque en masse la population des campagnes et une partie de celle des villes ». Cappacini se déclare débordé. L'internonce considère l'éventualité d'une révolution dans les circonstances données « comme la plus vraisemblable ». Il partage sans doute l'avis du secrétaire d'État, Albani, qui traite de « monstrueuse » l'alliance des catholiques et des libéraux.

Mais, fin connaisseur d'hommes, il sait qu'on perdrait sa peine à vouloir l'empêcher. Il modère les catholiques, tout en représentant au gouvernement la justice de leurs revendications et en plaidant leur cause. Ainsi agit Rome; elle voit de mauvais œil l'union des catholiques avec les libéraux; elle est effrayée des déclamations exaltées de certains prêtres; mais elle ne tente aucun effort sérieux pour briser l'une et pour faire taire les autres.

Y eût-elle d'ailleurs réussi? A la fin de 1829, la Révolution était fatale. Cependant les chefs du catholicisme ne la voulaient pas plus que les libéraux. Et l'un de ceux qui s'efforça le plus de l'empêcher fut précisément le grand lutteur, Van Bommel.

A l'approche des journées historiques de 1830, on constate chez lui vis-à-vis du pouvoir une attitude de plus en plus conciliante, de plus en plus respectueuse, et, il faut l'avouer, assez peu psychologique. Des concessions sérieuses ont été faites aux catholiques en 1829 et en 1830. Ainsi, le Collège philosophique a été définitivement supprimé le 9 janvier de cette dernière année. Le 14, l'évêque, qui vient d'être sacré, adresse de la Haye sa première lettre pastorale à ses fidèles. Il s'y élève contre « les nouvelles doctrines qui osent attaquer la puissance temporelle dans ses bases ou dans ses attributions »; il recommande « l'amour de l'ordre, la soumission aux lois, le respect envers la majesté royale, l'obéissance à son autorité »; il va jusqu'à parler de « notre bon roi », et à écrire à son sujet : « Tout annonce aujourd'hui à l'Église dans notre belle patrie une paix profonde et assise sur des bases stables et solides. Que n'a pas fait notre magnanime souverain pour obtenir cet heureux résultat?» Ces paroles inopportunes furent naturellement très mal accueillies. Kersten, prêtre du diocèse de Liège et imprimeur de l'évêché, ne reproduisit pas le mandement dans le *Courrier de la Meuse*. Il déclara un peu plus tard que ce silence avait été voulu, car il ne partageait point l'optimisme de son évêque. Cappacini, mis au courant du

détestable effet produit par les imprudences de Van Bommel, proposa même de transférer cet évêque hollandais dans un diocèse hollandais. Mais Van Bommel avait trop bien mérité de la Belgique pour être contraint de la quitter. Il verra peu à peu se dissiper les préventions contre lui et la leçon reçue lui aura été salutaire.

Les électeurs belges envoyèrent au Congrès national une majorité de catholiques pratiquants ; l'absence de classement par partis ne permet pas de les ranger sous des étiquettes politiques bien nettes. Les Flandres choisirent même neuf ecclésiastiques, Louvain, deux, et Malines, un. De Foere, né en 1787, avait servi, dès 1815, la cause nationale, et subi la prison en 1817, pour article séditieux. De Haerne, beaucoup plus jeune (né en 1804), avait dû se réfugier en Angleterre, dans les derniers temps du gouvernement hollandais, parce que son activité anti-hollandaise devenait par trop patente. Van Crombrugghe, qui comptait deux années de moins que De Foere, s'était consacré à l'enseignement, en particulier à Alost, et à ce titre, il avait eu à souffrir lui aussi des mesures gouvernementales. Ces hommes seront les orateurs les plus en vue du clergé. Les autres abbés, qu'ils participent davantage de la fougue d'un De Haerne, ou de la mobilité et de la franchise d'un De Foere, ou de la prudence et la modération d'un Van Crombrugghe, apportent eux aussi dans les débats une âme jeune, une belle confiance dans l'avenir de la Belgique, un souci scrupuleux de son indépendance et du maintien de l'union de 1828, un amour exalté et ombrageux de la *Liberté en tout et pour tous*, une coquetterie de tolérance et de largeur d'esprit. Tous, sauf De Foere qui, par libéralisme encore, veut oublier les injures, votent l'exclusion des Nassau. Tous, sans exception, choisissent pour roi, le 3 février 1831, Leuchtenberg, et non pas Nemours, parce qu'ils redoutent l'absorption de la Belgique par la France. L'abbé Verduyn votera pour la liberté de la presse

« la plus large et la plus étendue », car il lui « a toujours paru que la vérité se suffisait à elle-même », et que cette liberté est « la plus vitale et la plus sacrée », le « palladium de toutes les autres ». De Foere parle de même. De Haerne rejette un amendement qui soumet le droit de s'assembler à une autorisation préalable, encore que nettement délimitée. Il optera pour la forme républicaine. De Foere préfère la monarchie constitutionelle mais voudrait voir établir la responsabilité royale, au moins dans un cas, vis-à-vis d'une cour d'équité. On connaît l'incident caractéristique provoqué au Congrès par l'arrivée à Bruxelles, en février 1831, de quelques saint-simoniens. Ils n'y avaient pu obtenir la location d'une salle. Or, le 18, Charles Vilain XIIII et l'abbé Andries proposèrent de convoquer l'administrateur général de la sûreté publique devant l'assemblée constituante, afin de donner à celle-ci des explications sur l'attitude de la police. Comme pour ajouter au comique de l'aventure, ce fonctionnaire portait le nom de Plaisant. Plaisant, introduit au Congrès, n'eut pas de peine à établir l'abstention complète de la police. L'assemblée le renvoya donc, fort satisfaite. Ces abbés pensent vraiment et s'expriment comme *l'Avenir*. Celui-ci paraît depuis le 16 octobre 1830. Il est réimprimé à Louvain, sous forme de recueil mensuel, et distribué à 4000 abonnés. L'ancien *Catholique,* devenu le *Journal des Flandres*, reproduit avec le plus d'enthousiasme et force même parfois les théories de Lamennais.

Dans le dernier volume paru de son *Histoire de Belgique*, M. Henri Pirenne a écrit ces lignes : « A vrai dire, elle (la Constitution belge) est une réussite. Sans l'accord momentané du catholicisme libéral et du libéralisme politique, elle eût été impossible. Elle se trouve pour ainsi dire au croisement de deux courants d'idées qui avaient divergé dans le passé comme ils devaient diverger dans l'avenir, et elle a bénéficié de leur rencontre momentanée. L'union des catholiques et des

libéraux conclue en 1828 n'eût plus été concevable après la publication, en 1832, de l'encyclique lancée par Grégoire XVI contre les libertés modernes, si bien que la Constitution belge s'explique en réalité par sa date. Elle est le fruit de l'alliance imprévue qui unit, en un même enthousiasme pour la liberté, les fidèles et les adversaires de l'Église. Lamennais fut l'instrument de la brève entente des catholiques belges avec les libéraux ou, plutôt, il les transforma pour un instant en libéraux... » L'illustre historien nous paraît exagérer ici le rôle de Lamennais dans l'union des catholiques et des libéraux, rôle dont nous sommes très loin, d'ailleurs, de nier l'importance. De plus, ne s'engage-t-il pas dans des conjectures arbitraires lorsqu'il affirme qu'après l'encyclique de 1832 cette union n'eût plus été concevable? Sans doute, elle n'aurait pas été scellée après l'encyclique avec le même enthousiasme. Sans doute, les théories sur les relations de l'Église et de l'État auraient été exprimées alors par les catholiques et par les abbés du Congrès d'une manière plus exacte. Peut-être l'intervention de Rome eût-elle fait mettre une sourdine à tel article du pacte fondamental, par exemple à celui qui consacre la liberté absolue de la presse; mais Rome eût-elle pu arrêter le mouvement irrésistible qui réunissait catholiques et libéraux et avait pour conséquence nécessaire la consécration des libertés modernes? Rome l'eût-elle même voulu? En effet, si l'Église condamne, en thèse, les libertés modernes, elle admet que leur reconnaissance est parfois inévitable en pratique.

II. 1831-1840.

Il faut distinguer chez Lamennais, nous l'avons dit, trois groupes principaux d'idées : sa philosophie du sens commun, son catholicisme libéral et ses théories démocratiques. Entre 1831 et 1840, ils exercent tous trois leur influence

sur les catholiques belges. Il n'est pas possible de diviser notre exposé d'après ce schème logique, qui, vu la nature des documents, serait arbitraire et artificiel ; il est préférable de suivre simplement l'ordre chronologique en nous attachant d'abord à la période qui précède l'encyclique *Mirari vos* (août 1832), ensuite à celle qui s'écoule entre ce document pontifical et l'encyclique *Singulari nos* (25 juin 1834), enfin aux années 1834 à 1840.

En 1831 et dans la première moitié de 1832, les doctrines de *L'Avenir* sont incontestablement fort répandues et fort aimées en Belgique, surtout dans la région flamande. De « ce culte qu'une grande partie des bons rend à M. de Lamennais », certaines lettres contemporaines nous fournissent de multiples explications : horreur traditionnelle des Belges pour les empiétements du pouvoir en matière religieuse ; haine du gallicanisme ; amour du Saint-Siège, de la pure doctrine et de la discipline ecclésiastique ; sentiment très vif, d'une part, du danger de laisser intervenir les sociétés civiles actuelles dans les affaires religieuses, d'autre part, de la nécessité d'admettre pour autrui la liberté qu'on réclame pour soi-même. Et l'on ajoute parfois : études théologiques trop peu approfondies du clergé. A partir du moment où Lamennais suspend la publication de *L'Avenir*, (15 nov. 1831) et soumet sa cause au jugement du Saint-Siège, les discussions semblent s'envenimer de-ci de-là. Un plus grand nombre de prêtres rompent le silence et s'enhardissent à attaquer les positions du maître. Mais, d'autre part, diverses tentatives sont faites, en 1832, pour remplacer *L'Avenir*. On lance en Belgique : *Le Siècle*, puis *L'Union*, qui prend sa place. Une lettre du 31 juillet, dont nous suspectons cependant l'exactitude, annonce même que *L'Avenir* vient de reparaître avec Gerbet, De Haerne, De Ram, L. de Robiano, comme principaux collaborateurs. En 1832, le premier de ces hommes ayant fait, pour raison de santé, un assez long

séjour en Belgique, les catholiques belges ambitionnèrent le grand honneur d'être présentés à ce fidèle disciple de Lamennais. A la suite de l'apparition d'une étude du père Rozaven, S. J. : *Examen d'un ouvrage* (de Gerbet), *intitulé* : *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*, une certaine hostilité se manifesta contre les jésuites. On trouvait trop amère semblable critique. Ce sentiment paraît avoir été celui de l'évêque de Gand, Mgr Van de Velde, qui ne partageait cependant pas les sympathies menaisiennes de beaucoup de ses prêtres.

On verra par un exemple jusqu'à quel point les têtes étaient alors échauffées. Au début de 1832, Adolphe et Victor Dechamps, le futur homme d'État et le futur prince de l'Église, sont entièrement ralliés aux idées politico-religieuses de Lamennais. Ils confient à certains journaux, particulièrement au *Journal des Flandres* et à l'*Émancipation* leurs théories généreuses, il est vrai, mais naïves et parfois même impertinentes. Ainsi, le 19 février, paraissait dans l'*Émancipation*, sous leur paraphe ordinaire, A. V. D., un article intitulé : *Du pontificat. A l'occasion de la révolution d'Italie.* En voici le résumé, d'après des passages mêmes de ces auteurs.

« L'action générale du catholicisme est de s'unir de plus en plus étroitement à la société, jusqu'à ce que cette parole soit accomplie : *Et erit unum ovile et unus pastor* ». Mais cette alliance change de forme d'après les temps. « La société fut d'abord dans l'état d'enfance, en tutelle. » « Le catholique, pour agir alors dans la société, devait donc agir par l'intermédiaire du gouvernement et de là l'alliance de l'Église et de l'État... Mais, pour conserver son indépendance, le pontificat ne pouvait pas être *peuple*, car le peuple alors était en tutelle, et il dut nécessairement posséder une royauté temporelle, puisque les rois seuls étaient libres. »

« Mais, aujourd'hui que la nation est devenue souveraine de fait, le temps ne paraît-il pas venu où la royauté temporelle de l'Église devient inutile et peut-être nuisible et où le pontife, pour conserver la souveraineté du Christ, devra *devenir peuple?*... Le pontificat, dont la première condition est la liberté d'action, serait donc, me semble-t-il, plus libre aujourd'hui s'il était débarrassé de la servitude de la royauté temporelle... Mais s'il est dans le plan providentiel que la papauté se dépouille de sa forme politique pour prendre un vêtement nouveau, ce décret divin peut s'accomplir de deux manières : ou le pontife, comme Grégoire VII, imprimera lui-même le mouvement et la réforme partira de lui, ou bien les évènements feront tonner la volonté d'en haut et porteront le trône de saint Pierre où le doigt éternel a marqué sa place. Si les démagogues italiens font crouler dans le sang le trône temporel du pontife, pleurons ; mais sachons effacer le sang avec la pensée, et, loin de nous abattre, reconnaissons là encore la main qui doit mener son Église dans l'unité où tout sera consommé ».

Plusieurs journaux catholiques, il faut le reconnaitre, et même le *Journal des Flandres*, organe nettement menaisien, se montrèrent peu satisfaits de cet article et en firent remarquer l'inconvenance. Adolphe et Victor appartenaient alors à une petite fraction turbulente, ultra-démocratique, qui combattait pour l'établissement en Belgique d'un gouvernement républicain. Ils ne tarderont pas à s'assagir.

Le 15 août, paraissait l'encyclique qui condamnait les théories politico-religieuses de Lamennais. Mgr Van Bommel en lut le texte aux prêtres de son diocèse réunis pour la retraite ecclésiastique. Il ajouta, entre autres commentaires, que Rome connaissait la situation particulière de la Belgique et s'en montrait satisfaite. Les évêques n'ayant pas ordonné la publication de l'encyclique, les curés ne l'ayant pas commentée en chaire, elle passa assez inaperçue. Grégoire XVI

manifesta d'ailleurs, de diverses manières, qu'il n'avait visé dans sa lettre aucune constitution particulière.

On constate, à la suite de l'encyclique, l'existence de deux partis qui ne durent pas cependant être très nettement marqués et dont il ne faudrait pas exagérer l'importance. Les membres du premier sont désignés par l'épithète fort peu élégante d'« encycliquistes » tandis que les autres sont appelés menaisiens. Les « encycliquistes » semblent vouloir attirer l'attention sur le document pontifical et travailler à modifier, d'après ses principes, la mentalité des catholiques. Les seconds le considèrent à peu près comme inexistant pour la Belgique. Quelques rares catholiques se permettent même de critiquer ouvertement l'acte pontifical. Ainsi, en 1834, Ad. Bartels l'appelle « un inconcevable manifeste du Souverain Pontife contre la liberté de l'Église elle-même ».

Mais entre les deux encycliques de 1832 et de 1834, les renseignements que nous trouvons dans nos sources, d'ordinaire assez vagues, paraissent se référer surtout au menaisianisme philosophique, au système du sens commun. Celui-ci, on s'en souvient, n'a encore été, avant cette dernière année, l'objet d'aucune censure. Il est enseigné à Gand, à Malines, à Liège. L'abbé Verduyn, ancien membre du Congrès, et le chanoine Raepsaet, secrétaire de l'évêque, dans la première de ces villes, l'abbé De Ram, futur recteur de l'université, dans la seconde, enfin Ubaghs dans la troisième, sont souvent désignés comme les défenseurs les plus en vue de cette philosophie en Belgique. D'autre part, le chanoine Ryckevaert, président du grand séminaire de Gand, et l'« âme, nous dit un pamphlet de 1838, du conseil épiscopal » fonda en 1833, le *Mémorial du Clergé* qui rencontra chez les menaisiens une vive opposition et vécut seulement une année. Le *Journal des Flandres*, ancien *Catholique des Pays-Bas*, le *Vaderlander* et le *Nouveau Conservateur belge* représentent, dans la presse, les doctrines menaisiennes, surtou

les doctrines politico-religieuses de cette école. En 1834, Pierre Kersten fonde son *Journal historique et littéraire* qui durera jusqu'en 1865 et fera campagne, pendant des années, contre les catholiques libéraux.

Un des incidents de cette période de la lutte fut la suppression par l'évêque du collège Sainte-Barbe, à Gand. Il reprochait aux professeurs de ce petit séminaire d'être en discussion avec ceux du grand et de montrer trop de sympathies pour le menaisianisme. Mgr Van de Velde offrit aux jésuites de reprendre le collège qu'il venait de fermer. Bien que ces religieux affirmassent n'être pour rien dans cette impopulaire mesure de suppression, ils sentirent croître alors la froideur, voire l'hostilité à leur égard d'un certain nombre de prêtres du diocèse de Gand. Les jeunes ecclésiastiques en voulaient encore davantage à Ryckevaert.

Le 25 juin 1834 paraissait la seconde encyclique de Grégoire XVI, condamnant les *Paroles d'un croyant* de Lamennais et, par la même occasion, « un système de philosophie nouvellement introduit, faux et tout à fait à désapprouver. » D'aucuns crurent trouver dans ces mots la condamnation de la philosophie d'Hermès, mais ils durent vite renoncer à cette interprétation. La soumission du clergé belge fut complète. Mgr Van Bommel, qui admettait le système philosophique de Lamennais et permettait au professeur de philosophie, M. Ubaghs, de l'enseigner dans son diocèse, y renonça aussitôt et fit connaître à Rome l'excellent effet produit par l'encyclique.

Les catholiques sentaient de plus en plus la nécessité de se désolidariser d'avec Lamennais, depuis que celui-ci avait publié, en 1834, les *Paroles d'un croyant*. Les journaux, comme *Le Courrier de la Meuse*, et même *L'Union* dont il a été question plus haut, blâmèrent cet ouvrage. Le *Journal des Flandres*, lui, garda le silence.

Il fit bientôt davantage. En 1835, les journaux libéraux

belges reproduisaient une lettre, prétendûment écrite de Lyon, et qui, en réalité, venait de Rome. Elle était fort peu respectueuse pour le pape, auteur des deux encycliques, prenait à partie, sans d'ailleurs les nommer, deux évêques, ceux de Gand et de Liège, enfin attaquait les jésuites, accusés de vouloir ramener la Belgique à l'absolutisme. Or le *Journal des Flandres*, à son tour, publia ce document, qui lui paraissait digne de beaucoup d'attention. L'évêque de Gand protesta aussitôt contre cette lettre « scandaleuse et indigne d'un catholique... calomnieuse à l'égard d'un ordre religieux distingué... surtout injurieuse pour le Saint-Siège ». Il avertissait tous ses fidèles « d'obéir sincèrement et de cœur à la susdite encyclique... sans aucune restriction ni distinction ». Le *Journal des Flandres* se vit alors forcé de faire sa profession de foi aux deux encycliques.

Passons à l'année 1838. Mgr Delebecque succéda à Gand à Mgr Van de Velde et fut consacré le 4 novembre. Un mois et demi plus tard (21 décembre), il interdisait à son clergé la lecture du *Journal des Flandres* et du *Vaderlander*. Indépendamment de l'attitude menaisienne de ces feuilles, cette mesure avait été amenée par les faits suivants : l'évêque voulait fusionner le *Journal des Flandres* avec un autre organe, d'une note fort différente, *Le Constitutionnel*, et se faire représenter au conseil de rédaction par un prêtre, chargé de la censure des matières ecclésiastiques et ayant voie délibérative. Le *Journal des Flandres*, et le *Vaderlander* poussèrent de hauts cris. Alors fut envoyée la circulaire du 21 décembre.

Le diocèse fut profondément troublé par cette affaire. Pendant plus de huit mois, l'évêque se vit attaqué de toutes manières. Le 7 septembre 1839, il adressait à son clergé et à ses fidèles une lettre de protestation. On affirmait qu'il avait jadis été suspendu par l'évêque de Cambrai ; on lui déniait le droit d'interdire la lecture d'écrits périodiques n'ayant pas

encore vu le jour ; on l'accusait d'être l'exécuteur de la volonté « des aristocrates ministériels » ; on allait jusqu'à prétendre que sa circulaire violait la liberté constitutionnelle de la presse ; enfin, on le dépeignait comme un ennemi de nos institutions. Tandis que l'évêque présidait la retraite ecclésiastique de son diocèse, les deux journaux en question avaient imprimé que le prédicateur, un jésuite naturellement, s'était livré à des attaques contre la Constitution. Tous les prêtres présents, au nombre de 139, signèrent aussitôt une protestation et les journaux susdits furent sommés de l'insérer. Un ancien membre du Congrès, l'abbé Andries, alors fixé à Rome, à qui le *Vaderlander* avait prêté de fausses allégations, écrivait le 22 février 1840, au *Journal historique et littéraire* : « A Rome, on sait depuis longtemps qu'un certain *démocratisme catholique*, à la façon de Lamennais, professé par certains journaux, a fait grand mal à l'opinion catholiqu en Belgique, soit en jetant la division parmi elle, soit en la dépréciant aux yeux du pays et de l'étranger, en la faisant passer pour antigouvernementale et démagogique ; et l'on y fait des vœux bien ardents pour que les dernières traces de ces divisions disparaissent de plus en plus ».

Ces vœux semblent avoir été exaucés. A partir de 1840, il n'est plus guère question de ce parti démocratique catholique. Le nonce, Mgr Fornari, les évêques belges, le *Journal historique* et les jésuites, nous dit-on, contribuèrent le plus à sa ruine. A tous ces personnages et à cette revue ajoutons le roi Léopold.

C'est surtout à l'aspect démocratique des idées menaisiennes que le premier souverain des Belges paraît sensible, comme il ressort d'une récente publication de sa correspondance avec Metternich, par M. De Ridder.

En 1832, Metternich avait attiré l'attention de Léopold I sur les « manœuvres » de Lamennais, « ce fou ambitieux » qui « a l'intention de se servir de la Belgique comme d'un point

d'appui pour le levier de sa révolution anti-sociale ». Le 17 juin 1835, le roi, dans une lettre au chancelier autrichien, parle avec beaucoup d'amertume d'une « minorité conduite par des prêtres ambitieux », qui ne veut pas de gouvernement et qui veut donner tous les pouvoirs à la Chambre. Parmi ces hommes qu'il déteste figure naturellement B. Dumortier. « L'attitude du clergé qui fait élire de pareilles gens est réellement incompréhensible ; je dois citer ici l'évêque et le district de Tournai ; la ville et le district sont parfaitement *fidèles* et *soumis...* ; néanmoins, c'est de cette région que vient *l'opposition catholique la plus dangereuse et la plus violente...* »

Léopold est seul à taxer ainsi l'attitude du diocèse de Tournai ; mais il paraît surtout se mettre au point de vue politique. Quant à Mgr Labis, honoré dans cette lettre d'une mention toute spéciale, il n'était point du tout dans les idées de Lamennais. Plus loin, Léopold désigne Raepsaet, dont nous avons parlé plus haut, comme « l'âme véritable de toutes ces manœuvres ». Enfin, dans une lettre du 18 mars 1837 au même correspondant, il renouvelle ses plaintes : « Les catholiques exagérés dans le genre de Lamennais produisent un tort inconcevable et croient que, pour faire triompher l'Église, il faille renverser les trônes. C'est une folie remarquable. C'est cependant la raison pour laquelle ils veulent tant démocratiser toutes les institutions ».

III. 1840-1880.

L'attitude des catholiques belges vis-à-vis de la Constitution ne fit pas seulement le sujet de bien des discours aux Chambres belges, de bien des articles dans les journaux, mais d'un nombre considérable de brochures de circonstance, parues la plupart de 1870 à 1880. L'histoire de ces discussions nous paraît assez monotone. On n'y trouve guère d'idées

nouvelles ni de faits vraiment saillants. Aussi les raconterons-nous d'une manière sommaire.

L'encyclique de 1832 forçait les menaisiens, non pas à cesser d'être loyalement constitutionnels ou à ne le rester que par de « grands efforts de casuistique » (P. Hymans); elle leur demandait seulement de reviser leurs idées sur les libertés modernes. Or, on ne change pas en un jour un état d'esprit qui a le cœur pour complice. Nous voyons par une longue lettre inédite de Jules Malou à son frère, le futur évêque de Bruges (21 février 1834), combien de points d'interrogations se posèrent, à la suite de l'encyclique, à des esprits réfléchis, même les plus enclins à l'obéissance.

Pour la pratique, les hommes engagés dans l'action politique eurent vite fixé leur attitude. Ils parleront le moins possible de la lettre pontificale. Ils montreront un attachement inviolable à la Constitution. Ils verront de mauvais œil et tâcheront de réduire au silence les journaux catholiques qui en agissent autrement. Beaucoup d'entre eux semblent possédés de la « mystique de la liberté ». Ceux-là même qui se trouvent pleinement au diapason de l'encyclique jugent inopportunes, regrettables, exécrables, les continuelles distinctions des « ultramontains », et leurs attaques contre la Constitution.

De 1834 jusque vers 1850, le *Journal historique et littéraire*, fondé par Pierre Kersten, semble avoir attiré sur lui le plus de colères des hommes de la Droite. « Nous n'avons en aucune manière concouru à faire la Constitution, écrivait par exemple le publiciste catholique, en 1840, et si le *Journal historique* eût existé à l'époque des discussions parlementaires dont elle a été l'objet, il est infiniment probable que nous aurions combattu certains principes qu'on y a posés; nous le disons en particulier de la *souveraineté populaire*, qui, à nos yeux, n'est qu'une chimère dangereuse. Mais nous ne nous sentons nullement

portés à l'attaquer aujourd'hui et à la détruire; nous le sommes peut-être moins que plusieurs des journalistes qui épient nos paroles et nous harcèlent. La liberté de la presse, par exemple, quoique funeste et condamnable en elle-même, pourquoi en serions-nous fatigués et pour quelles raisons désirerions-nous de nous soumettre à la censure du pouvoir? Nous sommes entièrement convaincus que, dans la situation morale où se trouve l'État et la société, ce sont les écrivains catholiques qui souffriraient le plus de cette censure ». Des déclarations de ce genre, ayant trait surtout à la souveraineté populaire, abondent dans le *Journal historique*. Elles sont aussitôt relevées et souvent exagérées par les journaux libéraux, comme l'*Indépendance belge*, désavouées et attaquées par des journaux ou des revues catholiques, comme le *Journal de Bruxelles*, fondé en 1840, et la *Revue catholique*, fondée en 1843. Relues aujourd'hui, elles ne paraissent pas seulement pleinement d'accord avec les enseignements pontificaux, mais modérées, si on les compare à celles de la période suivante. Léopold Ier, en 1846, trouvait la Constitution « absurde », parce qu'elle était trop démocratique. Il avait cependant juré de l'observer et il l'observait. Kersten savait, lui aussi, qu'il eût été fou de parler alors d'une revision constitutionnelle. Il s'accommodait du pacte fondamental. A côté de ses inconvénients, il ne perdait pas de vue ses avantages. C'est sur ces derniers, que, dans la suite, il portera de plus en plus son attention.

On sait qu'après 1850, les catholiques français, dits libéraux, se séparèrent irrémédiablement des ultramontains. Or nous voyons Kersten entrer dans la bataille contre ces derniers. Converti, dit-il, par l'expérience de vingt-cinq années de liberté, il prend alors très vigoureusement la défense de la Constitution belge contre Veuillot qui la malmène.

Dès lors, il travaillera tant qu'il pourra « à la conservation

de nos belles institutions ». Bien plus, quand Montalembert viendra, en 1863, prononcer à Malines ses fameux discours, le *Journal historique* résumera avec enthousiasme cet éloquent réquisitoire contre « la fraction des catholiques qui s'obstinent à ne pas comprendre les principes sur lesquels repose la société moderne » (Montalembert). La revue se demandera « si les catholiques peuvent aimer sincèrement et sans arrière-pensée les libertés modernes, dites de *quatre-vingt neuf* ». Elle répondra par l'affirmative.

Le journal de Veuillot, l'*Univers*, exerça en Belgique une action anticonstitutionnelle incontestable. *Le Bien public*, fondé en 1853 par J. Lammens, E. Solvyns, J. de Hemptinne et H. della Faille, prit ouvertement parti pour les idées défendues par l'organe des ultramontains français. Gand avait eu jadis pour évêque Mgr de Broglie, le défenseur des privilèges ecclésiastiques de l'ancien régime ; cette ville avait été, en Belgique, le dernier asile des menaisiens démocrates ; elle allait devenir maintenant un des foyers les plus ardents du mouvement anticonstitutionnel.

L'année 1864 vint aviver les polémiques. « Je ne condamne point la liberté ; je ne fais pas de politique », disait, en 1862, le pape Pie IX à Augustin Cochin ; « mais il y a aujourd'hui en circulation des erreurs que je ne puis passer sous silence ». Deux ans plus tard, en effet, le Souverain Pontife lançait, avec l'encyclique *Quanta cura*, un catalogue de propositions condamnées, le *Syllabus*. Parmi ces erreurs figuraient à nouveau les doctrines menaisiennes sur les libertés, la séparation de l'Église et de l'État, etc. On mit naturellement un lien entre la publication de ces documents et les discours de Montalembert à Malines. Prévenus qu'une encyclique se préparait, les droitiers belges avaient envoyé à Rome un des leurs, le comte H. de Liedekerke, chargé même d'une lettre du roi, afin de détourner le pape de son projet. Cette mission n'avait obtenu aucun succès.

Le *Syllabus* et l'encyclique *Quanta cura* imposaient aux catholiques libéraux l'obligation de confronter à nouveau leurs paroles, leurs sentiments, leurs tendances, avec la doctrine catholique intégrale. Mais leur attitude politique devait-elle être modifiée? Question angoissante : trois travaux parus à peu près en même temps : un article d'A. Dechamps, dans la *Revue générale*, en janvier 1865, le commentaire de Dupanloup, intitulé : *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, qui fut honoré d'un bref élogieux de Pie IX, enfin un article de la *Civiltà cattolica*, du 14 janvier 1865, vinrent à temps calmer les esprits. On devait interpréter les documents de 1864 comme celui de 1832; on ne pouvait découvrir en eux « aucune atteinte à la Constitution belge », aux « droits et devoirs des citoyens », à leurs « légitimes libertés politiques ».

Tous les Belges ne furent pas de cet avis et, pendant quelques années, les intransigeants se donnèrent libre carrière. « Une notable fraction de la presse catholique », en particulier *Le Courrier de Bruxelles*, et *La Croix*, de Bruxelles, « plus violents encore que le *Bien Public* », prêchent ouvertement la désaffection vis-à-vis du pacte fondamental. Certains libéraux ne se faisaient d'ailleurs pas faute d'attaquer eux aussi la Constitution qu'ils dénonçaient comme une « duperie ».

Une des brochures les plus fameuses de ce temps fut publiée avant les élections de 1878 et porte pour titre : *Catholique et politique*. L'auteur anonyme veut, dit-il, rester « possible » et « constitutionnel »; le Saint-Siège et les évêques n'ont, en effet, jamais défendu de jurer fidélité à la Constitution; il est donc permis de prêter ce serment; c'est un pacte qui doit être observé, tant que l'Église ne le défend pas. Mais il propose la formation d'une « extrême droite », qui, rompant avec la couardise religieuse des catholiques actuels, adopterait un programme de défense sur

le terrain constitutionnel, combattrait vivement les libéraux et préparerait les esprits à la revision constitutionnelle, c'est-à-dire à la suppression dans la Charte des articles contraires aux droits de l'Église.

D'autres, fort rares il est vrai, vont plus loin encore. Ils interdisent le serment, du moins absolu, à la Constitution belge, « synthèse de tous les principes révolutionnaires ». « Plutôt pas de serment, écrivait Th. Van Doren, qu'un serment qui consacrerait les *libertés de perdition* ». On répand des petits catéchismes contre les libéraux et les catholiques libéraux. Ainsi le *Questionnaire politique*, du comte de Hemptinne, en trois fascicules.

« Le groupe hostile à la Constitution, a écrit Ch. Woeste dans ses Mémoires, comptait des catholiques notables, riches et fervents... Beaucoup de journaux lui appartenaient ou subissaient son influence ; plusieurs évêques passaient pour être en communauté de vues avec lui ; maints ecclésiastiques négligeaient l'hypothèse pour la thèse ; enfin un mot d'ordre régnait dans tout ce monde, plus bruyant que nombreux, il consistait à dénoncer comme catholique libéral quiconque ne partageait pas ses antipathies ou ses sympathies ».

Le même auteur ajoute : « Il faut bien le dire : (ces tendances) semblaient encouragées par Rome. Je me hâte de m'expliquer. Jamais le pape Pie IX n'avait fait de déclaration contraire à la Constitution ; jamais il n'avait dissuadé les catholiques de prêter le serment constitutionnel ; bien plus, lorsqu'il avait eu à s'expliquer sur ce point dans des conversations officielles, il avait tenu un langage de nature à satisfaire les plus difficiles... Toutefois, le pape Pie IX passait pour n'être pas favorable aux constitutions modernes et aux libertés qu'elles consacrent... Il paraissait réprouver en principe les institutions existantes... Il ne les aimait pas... L'action de la nonciature s'était exercée dans le même sens pendant une période de douze à quinze ans ».

Ch. Woeste vient de parler des évêques belges. En dépit des sympathies personnelles de quelques-uns d'entre eux, ils remarquaient tous combien les attaques contre la Constitution, provenant des catholiques, servaient les intérêts électoraux du libéralisme. Aussi ne les favorisaient-ils nullement. Déjà dans le réglement scolaire de 1846, ils avaient recommandé aux maîtres d'inculquer dans leurs leçons « un attachement inviolable aux institutions du pays ». En 1864, paraissaient deux lettres du cardinal Sterckx sous ce titre : *La Constitution belge et l'encyclique de Grégoire XVI.* Elles produisirent, dit encore Woeste, un grand apaisement. Mgr Dechamps, imitant son prédécesseur, publia plusieurs brochures, par exemple sur la licéité du serment. Un prélat considéré comme ultramontain, Mgr de Montpellier, évêque de Liège, s'appliqua à montrer, dans une circulaire du 29 mai 1878, qu'il ne fallait pas confondre le libéralisme et la Constitution, que celui-ci avait été condamné, tandis que celle-là échappait à toute censure.

Toutes ces discussions sur la Constitution créaient aux hommes politiques catholiques de graves embarras ; à la suite de l'arrivée à Bruxelles d'un nouveau nonce, Mgr S. Vannutelli, en 1875 et surtout de l'avènement de Léon XIII, en 1878, ils crurent pouvoir espérer des jours meilleurs. Quand la majorité catholique eut été renversée, en 1878, ils adressèrent une note à Rome. Cette démarche, jointe à d'autres, détermina l'intervention de Léon XIII.

On a souvent reproduit le texte de ses multiples déclarations. « Ces attaques, disait par exemple le Saint Père au secrétaire d'État, le cardinal Nina, en août 1878, font du tort à la Belgique ; il faut les désapprouver et les blâmer ». « C'est un pacte, disait-il une autre fois au chargé d'affaires de la Belgique, G. Reusens, au sujet de la Constitution ; il faut qu'il soit loyalement observé ; et puisqu'il a donné aux Belges un demi-siècle de paix, je ne vois pas les raisons

pour y apporter des changements ou même pour les désirer ». « Les œuvres des hommes ne sont pas parfaites, déclarait encore Léon XIII, en mars 1879 : le mal se trouve à côté du bien, l'erreur à côté de la vérité. Il en est ainsi de la Constitution belge ; elle consacre quelques principes que je ne saurais approuver comme pape ; mais la situation du catholicisme en Belgique, après une expérience d'un demi-siècle, démontre que, dans l'état actuel de la société moderne, le système de la liberté établi dans ce pays, est le plus favorable à l'Église. Les catholiques belges doivent donc non seulement s'abstenir d'attaquer la Constitution, mais ils doivent la défendre ». Léon XIII voulait être obéi. Bientôt, les controverses cessèrent (1).

Il ne faudrait pas terminer cet article sans reconnaître que, sous certains aspects, l'action de Lamennais a été heureuse et féconde dans notre pays. Si les catholiques belges, comprenant que le temps des privilèges était irrémédiablement passé, se sont mis résolument sur le terrain nouveau de la liberté ; s'ils ont apporté dans la lutte une audace, un enthousiasme, une fierté, qui ne suppriment nullement l'entière loyauté vis-à-vis de leurs adversaires ; s'ils se sont habitués à considérer notre époque comme celle de l'avènement de la démocratie ; ne le doivent-ils pas surtout à Lamennais et à ses disciples ? D'autre part ces heureux effets partiels ne peuvent faire oublier le danger grave que

(1) Nous n'avons pas épuisé l'histoire de l'influence menaisienne en Belgique. Ainsi, le traditionalisme belge, ou plutôt, le traditionalisme de quelques professeurs de Louvain, dont Ubaghs fut le chef de file, s'apparente au système du sens commun, dont il diffère cependant sous bien des rapports. Avant que Léon XIII eût assigné à la pensée catholique sa philosophie, celle de saint Thomas, elle hésitait entre les systèmes, mais, surtout chez ceux qui avaient été jadis à la remorque de Lamennais, elle éprouvait de la peine à s'écarter des voies frayées par ce maître, malheureusement sorti de l'Église catholique.

ces idées faisaient courir à la pure doctrine catholique ; ce fut le rôle providentiel de papes, comme Grégoire XVI et Pie IX, de condamner l'erreur et d'amener ainsi les catholiques belges à rejeter ou à corriger ce qui, dans les idées menaisiennes, s'écartait des enseignements de l'Église.

E. de MOREAU, S. I.

Un anniversaire canonique

(1918-1928)

En la fête de Pentecôte (1), 19 mai 1918, le Code de droit canonique entrait en vigueur. Bien que promulgué depuis la Pentecôte, 27 mai 1917, ce fut alors seulement qu'il s'imposa à l'attention du grand public soit laïque, soit même ecclésiastique. En ce dixième anniversaire, il y aura sans doute quelque intérêt à considérer comment il est entré dans la vie pratique de l'Eglise et son influence sur le développement de la science juridique.

L'APPLICATION DU CODE.

Difficultés et incertitudes.

Un an de vacation (27 mai 1917 — 19 mai 1918) pouvait paraître suffisant pour permettre aux Ordinaires et aux canonistes de prendre connaissance du nouveau Code et pour en préparer l'application. Malheureusement le tumulte de la guerre mondiale couvrit en partie la voix du Souverain Pontife promulguant la nouvelle législation ecclésiastique. Devant l'horreur tragique des événements qui bouleversaient toute

(1) Cet article devait paraître aux environs de la Pentecôte de 1928 ; l'abondance des matières a forcé à le remettre au numéro de septembre-octobre (N. d. l. R.).

l'Europe et retentissaient jusqu'aux extrémités du monde civilisé, l'importance de cette pacifique réforme, attendue pourtant depuis de longues années, échappait même à la plupart de ceux qui y étaient le plus intéressés. De plus, la difficulté des communications empêcha sans doute beaucoup d'Ordinaires et de professeurs d'obtenir un exemplaire du précieux recueil. Telle curie épiscopale belge ne le possédait pas encore en octobre 1918, cinq mois après son entrée en vigueur. Pour beaucoup de prêtres, des résumés rédigés à la hâte furent longtemps la seule source d'information. La concession faite à la maison Pustet permit aux Allemands d'acquérir sans trop de retard un Code, qu'il fallut attendre assez longtemps dans les parties de la Belgique et de la France éprouvées par l'invasion.

En attendant, les lois qui édictaient la nullité de certains actes ou l'incapacité des personnes sortissaient déjà leurs effets (c. 16, § 1). Dans un certain nombre de cas, l'erreur commune suppléa heureusement au défaut de juridiction (c. 209), de pouvoir administratif ou domestique (1). Par contre, des évêques continuèrent à dispenser pour des empêchements de mariage désormais inexistants, comme le quatrième degré de consanguinité (c. 1076) ou l'affinité ex copula illicita (c. 1077).

Certaines modifications importantes restèrent longtemps inaperçues de quelques Ordinaires ou même de canonistes qu'on eût pu croire mieux avertis. Signalons le c. 34, § 3, 3° sur la manière de calculer l'année de noviciat. Contrairement au décret *Cum propositae* du 3 mai 1914 (2), il n'admet pas que l'année canonique du noviciat soit considérée comme achevée à n'importe quelle heure du premier jour anniversaire, mais exige que soit achevé le jour anniversaire de l'entrée au noviciat, pratiquement de la prise d'habit.

(1) Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici*, I[3], n. 274. — (2) *A. A. S.*, VI, 1914, 229. Cf. *Per.*, VIII, 32.

Nous ne croyons pas exagérer en affirmant que plusieurs centaines de professions religieuses durent leur nullité à l'ignorance ou à la négation téméraire de cette modification. Il fallut attendre quatre ans une réponse authentique sur ce texte, jugé longtemps trop clair pour nécessiter une interprétation officielle (1). Aujourd'hui encore, cette application d'un principe d'ailleurs très légitime et très ancien crée dans beaucoup de monastères une réelle difficulté.

On n'oserait pas affirmer que, même dans l'esprit de consulteurs et de membres des Congrégations romaines, les notions et les prescriptions de l'ancien droit cédèrent immédiatement la place aux textes différents promulgués par le Code. Telle prescription du décret *Redeuntibus* (*S. C. Cons.*, 25 oct. 1918, Cap. I, n. 2) semble ne pas tenir compte des restrictions apportées par le c. 984, 6° à l'irrégularité *ex defectu lenitatis* (2) et accorde aux Ordinaires un pouvoir de dispense qui a paru à plusieurs inutile. L'exemple n'est pas tout à fait isolé (3).

Il ne manqua pas de canonistes trop timides ou trop attachés aux lois qu'ils avaient savamment commentées, pour accepter la suppression totale de leur obligation. Sans doute, beaucoup de décrets et d'Instructions antérieurs au Code conservent une valeur très réelle d'interprétation. Mais ils voulaient garder au détail de leurs articles leur valeur obligatoire. Ce serait le cas par exemple pour les Instructions sur les études, qui interdiraient l'entrée en philosophie aux religieux n'ayant pas suivi un cycle *régulier* d'études primaires et secondaires (4). Le Code contient d'ailleurs un article qui offre à cette interprétation quelque apparence de probabilité. Le can. 6, 6°

(1) *Comm. d'interpr.*, Rép. 12 nov. 1922, ad II. — *A. A. S.*, XIV, 1922, 661. — (2) Cf. *Per.*, IX, 129. — (3) On a pu citer le cas d'un jeune clerc qui, passant son examen de juridiction à Rome en 1919, dut plusieurs fois rappeler à son examinateur les modifications au droit qui justifiaient ses réponses. — (4) *S. C. de Rel.*, Déclar. 7 sept. 1909. — *A. A. S.*, I, 1909, 701.

déclare que restent en vigueur les lois anciennes « implicitement contenues dans le Code ». Le P. Vermeersch combattit dès l'abord l'emploi abusif de cet article, qui maintiendrait presque toute l'ancienne législation à côté du droit nouveau (1). Ce serait dépouiller celui-ci d'un de ses principaux avantages : la certitude de l'obligation par l'unicité de législation. On n'a toutefois pas oublié que le S. Office déclara maintenues les prescriptions contre le modernisme (2) et la S. Congrégation des Religieux celles sur le service militaire des religieux (3). Le motif allégué fut le caractère transitoire de ces lois, qu'il ne convenait dès lors pas d'insérer dans le Code, et leur nécessité persistante. Il faudrait se garder de voir là des raisons de principe, puisqu'il ne manque pas dans le Code d'exemples de lois transitoires (can. 459, § 4 *donec Sedes Apostolica aliud decreverit*).

A la Curie romaine, on se berça peut-être quelque temps d'une illusion toute contraire. Les amples pouvoirs de dispense dont les Ordinaires sont munis par le droit commun parurent d'abord à la S. Congrégation Consistoriale devoir rendre désormais inutiles la plupart des facultés spéciales contenues dans les anciennes formules triennales, quinquennales, etc. (4). Mais quand une législation doit s'appliquer à des millions d'hommes répandus dans le monde entier, les cas où il convient de dispenser débordent les prévisions raisonnablement admises dans une loi universelle. Aussi le Saint-Siège a-t-il rédigé de nouvelles formules de facultés, moins compliquées d'ailleurs que les anciennes; les Ordinaires les obtiennent pour cinq ans sur demande sans difficulté (5). Il y a plus. Obligés pendant un certain temps de recourir eux-mêmes aux

(1) *Epitome i. c.*, I, nn. 56, 690. — Cf. *N. R. Th.*, 1923, 200, ss. — (2) S. Office, 22 mars 1918. — *A. A. S.*, X, 1918, 136. — (3) S. Congr. des Religieux. 15 juillet 1919. — *A. A. S.*, XI, 1919, 329. — (4) *S. Cong. Cons.*, Decr. *Proxima sacra*, 25 apr. 1928. — *A. A. S.*, X, 1918, 190. — (5) On les trouvera en appendice à notre *Epitome i. c.*, t. I.

différentes Congrégations, les Ordinaires qui ne relèvent pas de la Propagande peuvent de nouveau s'adresser à la S. Congrégation Consistoriale, qui sert d'intermédiaire pour leur procurer les facultés émanant des autres Congrégations (1).

Les facteurs de succès.

Malgré ces difficultés du début et ces quelques hésitations, l'introduction de la nouvelle législation se fit sans difficulté marquée. Du dehors l'opposition fut nulle. Les gouvernements qui, en d'autres circonstances, auraient peut-être protesté contre certains articles réglant les rapports de l'Église et de l'État, avaient en 1917 des préoccupations plus urgentes. En bouleversant la carte politique de l'Europe et en substituant, aux gouvernements avec qui Rome avait autrefois traité, de nouveaux pouvoirs, la guerre et les traités de paix facilitèrent aussi la tâche du Saint-Siège. Car la conclusion de nouveaux Concordats permit souvent d'assurer l'appui ou l'approbation des autorités civiles aux dispositions du Code, intéressant à la fois les deux pouvoirs, civil et religieux (2).

A l'intérieur de l'Église, seules des innovations insolites auraient pu faire difficulté. Or le Code n'apportait point une transformation considérable ou inattendue de la discipline ecclésiastique. Outre les traditions qu'il continue, et les nombreuses coutumes qu'il conserve, on sait comment furent préparées sa rédaction et son exécution.

Grâce à une série de constitutions et de décrets fort bien rédigés, émanés de Pie IX, Léon XIII et Pie X, la discipline ecclésiastique avait subi, dans les cinquante dernières années avant la promulgation du Code, une adaptation très opportune aux nécessités contemporaines. Pie X surtout,

(1) Pie XI, Motu proprio *Post datum*, 20 avr. 1923. — *A. A. S.*, XV, 1923, 193. — (2) Voir les articles de M. le Chan. A. Van Hove, dans *N. R. Th.*, 1923, 132, ss. — 1928, 209, ss.

avec son expérience personnelle du ministère paroissial et du gouvernement d'un diocèse, avait imprimé à cette évolution de la discipline une marche sûre et rapide. Depuis l'organisation de la Curie romaine jusqu'à l'enseignement du catéchisme, depuis la célébration du mariage, la confession des religieux et des religieuses jusqu'à la première communion des enfants, il n'était presque pas un domaine de la vie de l'Église où son zèle, sa vigilance et son activité pastorale n'eussent renouvelé, complété ou amendé la législation ecclésiastique. Ne faut-il pas chercher dans cette adaptation l'explication de la facilité avec laquelle le Code a pu être appliqué dans le monde entier? Le respect et la docilité de l'épiscopat catholique à l'égard du Siège de Pierre y ont évidemment contribué pour beaucoup.

Ce n'est plus le moment de rappeler les principales innovations introduites par le Code. Quelques-unes d'entre elles furent spécialement remarquées dans le monde laïc, d'autres dans le monde ecclésiastique. Parmi les empêchements de mariage l'un ou l'autre était renforcé (âge ; adoption légale), plusieurs étaient restreints ou supprimés. Ces détails n'échappèrent pas plus à l'attention des laïcs que la mitigation des lois du jeûne et de l'abstinence. Dans les cercles liturgiques et le monde des fidèles moins éclairés, la réglementation de l'exposition du Saint-Sacrement pendant la messe provoqua des sentiments divers de joie ou de regret. On n'oserait pas affirmer que la liberté de conscience, plus largement accordée aux religieuses, soit déjà introduite partout sans heurt ou défiance, bien que la période critique d'application semble généralement passée. Les conflits de préséance dans les chapitres cathédraux sont probablement presque tous réglés : on ne peut nier que la réglementation entièrement refondue de cette matière n'ait causé quelque émoi à de graves dignitaires.

Les lois qui règlent la formation des clercs et des religieux

passent à bon droit pour les plus importantes. A quoi serviront les centaines d'autres canons, si ceux qui doivent les pratiquer ou en assurer la pratique, les ignorent ou en font peu de cas? Malheureusement, dans quelques diocèses (nous parlons à la fois de l'Europe et de l'Amérique) et dans quelques Instituts religieux, sous prétexte de nécessités provisoires, on sacrifie en partie cette formation et on se croit autorisé à ne pas observer le Code. Par contre, dans un grand nombre de diocèses et de Congrégations, la nouvelle législation amena dans ce domaine un progrès très marqué.

Sans nier les lacunes, on peut donc se réjouir de voir la discipline ecclésiastique mieux connue et plus complètement observée grâce à l'acceptation docile et loyale du Code.

Quelques moyens d'exécution.

Son application fut à la fois facilitée et intensifiée par plusieurs Instructions détaillées des diverses Congrégations. C'était d'ailleurs le sens dans lequel Benoît XV voulait surtout voir s'orienter leur activité (1), en réservant à une Commission spéciale l'interprétation du Code. On peut citer par exemple les Instructions sur la prédication (2), la seconde année de noviciat (3), la clôture des moniales à vœux solennels (4), etc. — Il faudrait y ajouter un nombre considérable de *motu proprio* et de décrets destinés à organiser l'exécution du Code.

Ils ont les objets les plus divers : relations quinquennales des Ordinaires ou des Supérieurs religieux; études universitaires, participation à l'action politique, vacances des clercs; enseignement catéchétique; condition juridique des moniales et retour aux vœux solennels; preuves de l'état

(1) Motu proprio *Cum iuris canonici*, 15 sept. 1917. *A. A. S.*, IX, 1917, 483. — (2) Instr. *Ut quae*, 28 juin 1917. *A. A. S.*, 1917, 328. — (3) Instr. *Plures exstant*, 3 nov. 1921. *A. A. S.*, 1921, 539. — (4) Instr. *Nuper edito*, 6 févr. 1924. *A. A. S.*, 1924, 96.

libre pour le mariage, procès *de rato non consummato*, etc.

Mais les lois serviraient peu si les Supérieursn'en urgeaient pas l'exécution. De là l'importance des Conciles pléniers ou provinciaux tenus dans un grand nombre de circonscriptions ecclésiastiques et dont les canons furent repris ensuite dans les actes de synodes diocésains. Parmi ces Conciles, on peut ranger à part le Concile plénier de Sicile, tenu en 1920 sous la présidence du Cardinal de Lai, Légat *a latere* de S. S. Benoît XV et le Concile provincial de Malines, tenu la même année sous la présidence du Cardinal Mercier.

Role doctrinal et scientifique

Toute codification législative provoque naturellement un renouveau d'activité dans le domaine des sciences juridiques. Le fait a été constaté après l'apparition du Décret et des différentes collections de décrétales. La rédaction des Codes civils français et allemands a donné lieu au même phénomène. De la promulgation du Code, on pouvait espérer le même résultat.

Seuls de bons répertoires fournissent une liste complète des travaux par lesquels la connaissance de la nouvelle législation fut vulgarisée ou approfondie. Mais tous nos lecteurs aimeront savoir dans quelle mesure et de quelle manière s'est exercée l'influence scientifique de la réforme disciplinaire inaugurée en 1918.

Documents officiels.

Il faudrait mettre à part évidemment les nombreuses réponses des SS. Congrégations tranchant des points d'application. Précieuses pour la jurisprudence, elles ont surtout une valeur pratique, sans être évidemment négligeables pour la doctrine.

Les réponses données par la Commission d'interprétation

sont autrement importantes et décisives. Si quelques-unes semblent n'avoir pas résolu des difficultés bien graves, presque toutes touchèrent l'objet de vives polémiques ou donnèrent des solutions que l'interprétation doctrinale n'aurait pu fournir. On est suffisamment d'accord pour admettre que quelques-unes paraissent vraiment restrictives ou extensives, par exemple l'interprétation du premier et du dernier empêchements à l'entrée en religion (1), des conditions requises pour la validité des confessions faites par des religieuses à un prêtre sans juridiction spéciale (2), de l'impossibilité d'avoir le témoin autorisé pour le mariage (3), etc. Parfois la question gardait une regrettable imprécision. Nous pensons aux cas où elle ne distinguait pas nettement *validité* et *licéité* (4). Ce sont là toutefois des exceptions, et presque toutes les réponses constituèrent un réel progrès dans la connaissance du droit nouveau. Ajoutons que la Commission ne les a pas multipliées outre mesure. Son président, le Cardinal P. Gasparri, est un juriste trop averti pour ignorer que les données mêmes du problème, les termes exacts et la forme précise des questions requièrent presque toujours des discussions doctrinales en sens divers. La prudence de la Commission se manifeste enfin par la sage lenteur avec laquelle les réponses sont élaborées et, même après solution, rendues publiques par l'insertion aux *Acta A. S.* C'est le cas de l'interprétation du c. 105 sur la nécessité des consultations prescrites aux Ordinaires et Supérieurs pour certains actes juridiques; il y a plus de deux ans, dit-on, que la question serait proposée et même qu'une solution serait rédigée, sans être promulguée.

(1) C. 542, 1° « *Qui sectae acatholicae adhaeserunt* »; 2° « *Orientales in latinis religionibus* » etc. — (2) Double réponse sur le can. 522, à propos de la confession faite *in ecclesia vel in oratorio etiam semipublico.* — (3) Can. 1098 : « *Si haberi vel adiri nequeat ... parochus...* ». — (4) P. ex. rép. du 20 déc. 1920 sur la confession des religieuses.

L'enseignement du droit canonique.

Un décret de la S. Congrégation des Séminaires et Universités (1) ordonne que, dans les Facultés de droit canonique, on suive rigoureusement l'ordre et le texte du Code dans l'enseignement du droit ecclésiastique. L'analyse détaillée doit être précédée d'une introduction historique et d'une synthèse ordonnée du titre ou du chapitre

Il ne devait pas être difficile de se conformer à ces directions dans les Facultés de droit canoniques. Déjà le *Ius Decretalium* du P. Wernz suivait cet ordre pour l'ancien droit; il ouvrait donc la voie et il suffisait de remplacer l'exposé qu'il donnait des Décrétales et de la discipline plus récente, par l'interprétation des canons.

Les évêques ont bien compris l'importance des études supérieures du droit pour leurs professeurs de séminaires et les auxiliaires de leur administration. Dans les Facultés déjà existantes, le nombre des candidats au baccalauréat, à la licence et même au doctorat en droit canonique s'est beaucoup accru. De plus, de nouvelles Facultés furent fondées pour enseigner cette science, par exemple, à Strasbourg, à Lublin, à Washington (D. C.).

Dans les séminaires diocésains ou religieux, il n'est pas possible de suivre rigoureusement la méthode imposée par la S. Congrégation aux universités. Toutefois, il ne manque pas de traités dans lesquels, appliquée avec discernement et mesure, elle faciliterait singulièrement le travail de l'élève sans allonger les cours. Elle aurait ce grand avantage de familiariser le clergé avec la connaissance directe des textes et de lui apprendre à recourir aux vraies sources de la discipline.

Ne fallait-il pas au moins s'attendre à voir le droit canonique mieux distingué de la théologie morale, pour le plus

(1) Décr. *Cum novum*, 7 aug. 1917. — *A. A. S.*, IX, 1917, 439.

grand bien de l'un et de l'autre. Ce fut le cas, pensons-nous, dans un certain nombre de séminaires ou de scolasticats. Mais on ne peut exiger cette modification des cours de professeurs enseignant depuis vingt ou trente ans selon d'autres méthodes. Et surtout les manuels offrent encore un obstacle presque insurmontable à cette heureuse innovation.

Car le travail le plus urgent fut la mise au point des manuels existants. Dans plusieurs on se contenta d'insérer le texte ou une paraphrase du Code. Cela valait mieux que de juxtaposer, même là où ils se contredisent, l'ancien droit et le nouveau, comme on en voit plusieurs exemples dans l'édition posthume de l'excellent *Guide canonique* de Mgr Battandier. Si des raisons d'ordre pédagogique s'opposent absolument à la séparation totale de la théologie morale et du droit canonique, la promulgation du Code permettait du moins de faire disparaître des manuels certaines anomalies ou divisions souverainement antipédagogiques. A quoi peut bien rimer, par exemple, un chapitre sur les commandements de l'Eglise, quand les neuf dixièmes de sa discipline, — c'est-à-dire de ses commandements — sont expliqués dans le reste de l'ouvrage? Si l'on étudie ces sciences théologiques, non seulement pour entendre vite et bien des confessions, mais pour acquérir une doctrine et savoir la proposer en la justifiant, les préceptes de l'Église sur le jeûne et l'abstinence doivent être rattachés à la vertu de tempérance, la censure et la prohibition des livres suivre le chapitre *de Fide*, la sanctification des jours fériés compléter la vertu de religion, etc. A elle seule, cette disposition serait une leçon de choses et empêcherait prêtres et fidèles de voir dans la législation ecclésiastique une réglementation assez arbitraire de notre vie chrétienne.

Un instant l'on put craindre de voir le domaine moral et canonique submergé sous le flot des « *Summae* ». Le succès très mérité de la *Theologia moralis* d'Arregui fit surgir

nombre d'imitations. Aujourd'hui le danger semble en partie conjuré. On ne comprendrait pas que les générations formées depuis 1918 puissent se contenter de résumés sans aucune prétention scientifique et négligent le texte même du Code avec les commentaires des *probati auctores*.

A côté des manuels anciens plus sommaires (1), ont surgi des commentaires plus ou moins détaillés de tout le Code. Les plus volumineux avancent très lentement, tels ceux de Maroto et d'Oietti ; la refonte du grand traité de Wernz par le P. Vidal semble devoir s'achever plus rapidement. Il ne faudrait pas croire que l'explication du Code soit d'autant plus approfondie que les volumes d'un ouvrage sont plus nombreux ou d'un format plus considérable. Une traduction, une paraphrase, la transcription de quelques textes officiels remplacent parfois l'examen des vraies difficultés (2). Il est toutefois d'excellents manuels, comme ceux de De Meester (3), Cocchi (4), Leitner (5).

Travaux scientifiques.

Le progrès de la science canonique devait dépendre évidemment beaucoup plus du nombre et surtout de la valeur des monographies et des dissertations sur les notions, les prescriptions et les principes de la nouvelle codification. Peut-être ont-elles été trop rares jusqu'à ce jour.

Tout récemment une réponse de la S. Congrégation des

(1) Tels sont Aertnys-Gesterman-Raus, Ferreres, Genicot-Salsmans Noldin-Schmitt, etc. Prümmer, très exact, est trop sobre d'explications. La promulgation du Code a sonné le glas de quelques ouvrages excellents, qui n'ont pas trouvé de nouveau rédacteur, p. ex. la *Theologia moralis* de Lehmkuhl. — (2) Dans l'*Epitome iuris canonici* on a tâché de ne pas esquiver les difficultés et c'est un mérite que la critique a bien voulu lui reconnaître. — (3) *Iuris canonici compendium*. Les deux premiers volumes et la première partie du troisième ont paru. — (4) *Commentarium in universum Codicem i. c.*, 1921, ss. — (5) *Handbuch des kath. Kirchenrechts*, 1918, ss.

Séminaires et Universités déclarait que les laïcs peuvent aspirer aux grades en droit canonique sans avoir suivi un cours régulier de philosophie scolastique (1). Le cas se poserait-il assez souvent pour justifier une si haute intervention? Quoi qu'il en soit, deux des meilleures Introductions à l'étude du Code sont dues à des juristes laïcs, dont le premier même n'est pas catholique. Ce sont Stutz, U., *Der Geist des Codex iuris canonici* (Stuttgart, 1918) et Falco, M., *Introduzione allo studio del Codex iuris canonici* (Turin, 1925) (2). Professeurs et étudiants ont aussi pour faciliter leurs recherches personnelles les quatre volumes déjà parus des *Fontes Codicis iuris canonici* et un essai de vocabulaire intitulé *Codicis iuris canonici glossarium* de N. Hilling. Il faut y ajouter les répertoires complets des réponses officielles données par la Commission d'interprétation.

Les auteurs de traités spéciaux ont pu mieux tenir compte des exigences scientifiques que les commentateurs de tout le Code. Aussi avons-nous de bons, et même quelques excellents traités particuliers sur le mariage (3), la pénitence (4), les religieux (5), les lieux saints et les temps fériés (6), les peines ecclésiastiques (7), etc.

Même après dix ans, le nombre des bonnes monographies n'est pas considérable, du moins au point de vue rigoureusement scientifique. On pourrait citer J. Meile sur la preuve en procédure (8) et P. Gillet sur la personnalité juridique (9).

(1) *S. Congr. des Sém. et Univ.*, Déclar. 11 avril 1928. *A. A. S.*, XX, 1928, 157. — (2) Sous des dehors très modestes, F. CIMETIER, *Pour étudier le Code de droit canonique* (Paris, 1927) contient de précieuses directions et un répertoire bien à jour des publications parues de 1917 à 1927. — (3) P. ex. DE SMET, CAPPELLO, VLAMING, TRIEBS, etc. — (4) P. ex. CAPPELLO. — (5) P. ex. VERMEERSCH dans l'*Epitome* (commentaire plus développé que celui de plusieurs traités spéciaux), SCHAEFER, PEIJSKA, BASTIEN, etc. — (6) MATH. A CORONATA, *De locis et temporibus sacris*, 1922. — (7) SOLE, CAPPELLO, EICHMANN. — (8). J. MEILE, *Die Beweislehre des kanonischen Prozesses*, 1925. — (9) P. GILLET, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique*, Malines, 1927.

Alors que les dissertations des docteurs de Louvain (1) approfondissent généralement sans la dépasser la période du droit entrée dans l'histoire, celles de Washington (2) ne font pas à l'évolution de la discipline et de la doctrine une place assez large.

Le *Dictionnaire de droit canonique*, venu longtemps après les dictionnaires des autres sciences théologiques, contribuera, s'il suit leurs traces, au progrès du droit ecclésiastique.

Mais les discussions doctrinales les plus fructueuses ont été amorcées et souvent menées jusqu'au résultat concluant d'une réponse officielle, dans les Revues anciennes et nouvelles. C'est là qu'on pourra suivre par exemple les grandes joutes livrées sur le sens des cc. 522 (confession des religieuses), 1045 (pouvoirs de dispense sur les empêchements occultes de mariage), etc. Si les conditions économiques ont tué le *Canoniste contemporain*, elles n'ont pas empêché l'éclosion de plusieurs Revues *nouvelles*. Plusieurs sont exclusivement juridiques, comme le *Commentarium pro religiosis*, le *Ius Pontificium*, *Apollinaris* (3), d'autres sont ouvertes aux articles sur le droit, comme le *Gregorianum*, les *Ephemerides theologicae Lovanienses*. Sans vouloir diminuer d'autres écrivains, il est juste de reconnaître ici les mérites des publicistes qui ont tant contribué depuis dix ans à promouvoir par leurs articles la connaissance et le progrès du droit canonique. Citons, par exemple : d'Angelo (*Perfice munus; Eph. th. Lov.*), Arendt, S. I. (*Ius pont., N. R. Th., Period.*), Goyeneche et Maroto (*Comm. pro relig.*), Hilling (*Arch. für kath. KR*), Oietti, S. I. (*Ius pont., N. R. Th.*),

(1) P. ex. Brys, J., *De dispensatione in iure canonico... usque ad med. saec. XIV*, Brugis, 1925. — (2) Cf. Mc Cormick, *Confessors of religious*, 1926 (a cependant une bonne introduction historique). — Winslow, Fr. J., *Vicars and Prefects Apostolic*, 1924. — (3) La *Revue des Communautés religieuses* ne poursuit pas un but scientifique.

Mgr Parisi (*Mon. eccl.*), Chan. Van Hove (*Eph. th. Lov., N. R. Th.*), Vermeersch, S. I. (*Periodica*), etc. (1).

* * *

Cet aperçu trop rapide de l'influence disciplinaire et scientifique du *Code de droit canonique* montre suffisamment l'importance de l'œuvre entreprise par Pie X, s. m., et menée à bonne fin sous la direction du Cardinal P. Gasparri. En ce dixième anniversaire, il convenait de leur en rendre hommage.

Pentecôte, 1928. J. CREUSEN, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique *Miserentissimus Redemptor* sur notre devoir commun de réparation envers le Sacré-Cœur de Jésus, 8 mai 1928 (*A. A. S., XX*, 1928, p. 165 suiv.).

Miserentissimus Redemptor noster cum in ligno Crucis salutem humano generi peperisset, ante quam de hoc mundo ad Patrem adscenderet, anxios ut consolaretur apostolos discipulosque suos : « Ecce - inquit - ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi » (2). Vox quidem ista, sane periucunda, omnis est spei effectrix ac securitatis ; eademque, Venerabiles Fratres, facile Nobis succurrit, quotiescumque de editiore hac quasi specula et universam hominum societatem tantis malis miseriisque laborantem et Ecclesiam ipsam, oppugnationibus sine ulla mora pressam insidiisque, circumspicimus.

(1) Il faudrait ajouter les auteurs anonymes d'excellents articles intitulés *Les nouveautés du Codex*, dans l'*Ami du Clergé*, 1919, ss. et *Lettura del Codice* dans le *Monitore ecclesiastico*, 1920, ss.

(2) MATTH., XXVIII, 30.

Divina enim eiusmodi promissio, quemadmodum initio iacentes Apostolorum erexit animos erectosque ad evangelicae doctrinae semina per orbem terrarum iacienda incendit atque inflammavit, ita Ecclesiam deinceps adversus portas inferi aluit ad victoriam. Adfuit profecto Dominus Iesus Christus nullo non tempore Ecclesiae suae ; at praesentiore tamen auxilio praesidioque tum adfuit, cum ea gravioribus periculis incommodisve conflictata est, suppeditante scilicet remedia, ad temporum rerumque condicionem apta admodum, divinâ illâ Sapientiâ, quae « attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter » (1). Sed ne recentiore quidem aetate « abbreviata est manus Domini » (2), praesertim cum error irrepsit et satis late propagatus est, unde metuendum fuit, ne hominibus ad Dei amore ac consuetudine prohibitis christianae vitae fontes quodammodo arescerent. Quae vero, cum sese Mariae Margaritae Alacoque conspiciendum dedit, amantissimus Iesus conquestus est, quae praeterea ab hominibus, in ipsorum demum profectum, exspectare se ac velle significavit, ea cum alii e populo fortasse adhuc ignorent, neglegant alii, placet, Venerabiles Fratres, de honestae, quae dicitur, satisfactionis officio, quo erga Cor Iesu Sacratissimum obstringimur, affari vos aliquantulum, hac quidem mente, ut gregem quisque vestrum, quicquid vobiscum communicaverimus, studiose doceatis atque ad exsequendum excitetis.

La dévotion au Sacré-Cœur (3).

Inter cetera infinitae Redemptoris nostri benignitatis documenta, illud potissimum elucet, quod, defervescente christifidelium caritate, ipsa Dei caritas ad honorandum peculiari cultu proposita est eiusque bonitatis divitiae late patefactae sunt per eam religionis formam qua Sacratissimum Cor Iesu colitur, « in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi » (4). Nam, ut quondam humanae genti e Noëtica arca exeunti amici foederis signum illucescere Deus voluit, « arcum apparentem in

(1) *Sap.*, VIII, 1. — (2), Is., LIX 1. — (3) Les titres sont ajoutés par la Rédaction, d'après le texte français du diocèse de Malines. — (4) *Coloss.*, II, 3.

nubibus » (1), sic turbulentissimis recentioris aevi temporibus, cum vaferrima omnium serperet haeresis illa ianseniana, amori in Deum pietatique inimica, quae Deum non tam diligendum ut patrem quam extimescendum ut implacabilem iudicem praedicabat, benignissimus Iesus Cor suum Sacratissimum, quasi pacis et caritatis vexillum, elatum gentibus ostendit, haud dubiam portendens in certamine victoriam. Siquidem apposite f. r. decessor Noster Leo XIII, in Litteris Encyclicis « Annum Sacrum », tantam cultus Sacratissimi Cordis Iesu opportunitatem admiratus, edicere non dubitavit : « Cum Ecclesia per proxima originibus tempora caesareo iugo premeretur, conspecta sublime adolescenti imperatori crux amplissimae victoriae, quae mox est consecuta, auspex simul atque effectrix. En alterum hodie oblatum oculis auspicatissimum divinissimumque signum : videlicet Cor Iesu sacratissimum, superimposita cruce, splendidissimo candore inter flammas elucens. In eo omnes collocandae spes; ex eo hominum petenda atque exspectanda salus ».

Ac iure id quidem, Venerabiles Fratres; in illo enim auspicatissimo signo atque in ea, quae exinde consequitur, pietatis forma nonne totius religionis summa atque adeo perfectioris vitae norma continetur, quippe quae et ad Christum Dominum penitus cognoscendum mentes conducat expeditius et ad eundem vehementius diligendum pressiusque imitandum animos inflectat efficacius? Nemo igitur miretur, hanc probatissimam religionis formam decessores Nostros continenter et a calumniatorum criminationibus vindicasse et summis laudibus extulisse et vehementi provexisse studio, prout temporum rerumque rationes postularent. Dei autem adspirante numine factum est ut pia christifidelium erga Sacratissimum Cor Iesu voluntas maiora in dies incrementa caperet; hinc piae illae passim excitatae sodalitates divini Cordis cultui promovendo; hinc consuetudo illa sacrae Synaxis, ad Christi Iesu optatum prima cuiusque mensis feria sexta suscipiendae, quae quidem consuetudo passim hodie obtinet.

(1) *Gen.*, II, 14.

La consécration au Sacré-Cœur et la fête du Christ-Roi.

At certe inter cetera illa, quae proprie ad Sacratissimi Cordis cultum pertinent, pia eminet ac memoranda est consecratio, qua, nos nostraque omnia aeternae Numinis caritati accepta referentes, divino Iesu Cordi devovemus. Eiusmodi autem devotionis officium, cum, quantum averet sibi ab hominibus reddi, non tam iure suo quam immensa in nos caritate permotus, Salvator Noster innocentissimam Cordis sui discipulam Margaritam Mariam docuisset, ipsamet, cum suo pietatis magistro Claudio de la Colombière, prima omnium praestitit ; secuti sunt, procedente tempore, singuli homines, deinde privatae familiae et consociationes, denique vel ipsi magistratus, civitates et regna. Quoniam autem, superiore aetate atque hac ipsa nostra, impiorum hominum machinationibus huc deventum est, ut detrectatum Christi Domini imperium bellumque in Ecclesiam publice commotum sit, latis legibus scitisque populorum promotis iuri divino ac naturali repugnantibus, immo vel comitiis habitis conclamantium, « Nolumus hunc regnare super nos » (1) : ex ea profecto consecratione, quam diximus, una omnium vox veluti erumpebat atque ex adverso opponebatur acerrime clientum Sacratissimi Cordis ad vindicandam eius gloriam et asserenda eius iura : « Oportet Christum regnare (2) : Adveniat regnum tuum ». Ex quo tandem factum feliciter, ut universitas ipsa generis humani, quam Christus, in quo uno instaurantur omnia (3), nativo iure possidet suam, huius saeculi initio eidem Cordi Sacratissimo a f. r. decessore Nostro Leone XIII, christiano orbe plaudente, dedicaretur.

Haec vero tam fausta tamque iucunda incepta, quemadmodum Litteris Nostris Encyclicis « Quas primas » docuimus, diuturnis optatis votisque quamplurimis Episcoporum et fidelium concedentes, Nosmet ipsi, Deo dante, tandem complevimus ac perfecimus cum, piaculari anno exeunte, Christi universorum Regis festum instituimus, sollemniter toto christiano orbe concelebrandum. Quod cum faceremus, non modo summum illud quod

(1) Luc., xix, 14. — (2) *I Cor.*, xv, 25. — (3) *Eph.*, i, 10.

Christus obtinet in rerum universitatem, in societatem et civilem et domesticam, in singulos homines imperium in luce collocavimus, sed etiam gaudia iam tum illius diei praecepimus auspicatissimi, quo die omnis orbis libens volensque Christi Regis suavissimae dominationi parebit. Qua de causa tum simul ediximus, ut per constituti illius diei festi occasionem haec eadem consecratio renovaretur quotannis, ad eiusdem fructum consecrationis certius uberiusque consequendum et ad populos omnes in Corde Regis regum et Domini dominantium christiana caritate et pacis conciliatione copulandos.

Devoir d'amende honorable.

Verum officiis hisce omnibus, praesertim tam frugiferae consecrationi, per sacram Christi Regis sollemnitatem veluti confirmatae, aliud accedat oportet, de quo vobiscum, Venerabiles Fratres, paulo fusius in praesenti colloqui libet : honestae satisfactionis, inquimus, seu reparationis, quam dicunt, officium Sacratissimo Cordi Iesu praestandum. Nam, si illud est in consecratione primum ac praecipuum ut amori Creatoris creaturae amor rependatur, alterum sponte hinc sequitur, ut eidem increato Amori, si quando aut oblivione neglectus, aut offensa violatus sit, illatae quoquo modo iniuriae compensari debeant : quod quidem debitum reparationem vulgato nomine vocamus.

Raisons générales de la réparation.

Quodsi ad utramque rem iisdem prorsus rationibus impellimur, reparandi tamen expiandique officio ob validiorem quendam iustitiae et amoris titulum tenemur : iustitiae quidem, ut irrogata Deo nostris flagitiis expietur offensa et violatus ordo paenitentia redintegretur ; amoris vero, ut Christo patienti ac « saturato opprobriis compatiamur » eique nonnihil solacii pro tenuitate nostra afferamus. Peccatores enim cum simus omnes multisque onerati culpis, non eo solo cultu Deus noster nobis est honorandus, quo vel eius summam Maiestatem debitis obsequiis adoremus, vel eius supremum dominium precando agnos-

camus, vel eius infinitam largitatem gratiarum actionibus laudemus; sed praeterea Deo iusto vindici satisfaciamus oportet « pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis » nostris. Consecrationi igitur, qua Deo devovemur et sancti Deo vocamur, ea sanctitate ac firmitate quae, ut docet Angelicus (1), consecrationis est propria, addenda est expiatio, qua penitus peccata exstinguantur, ne forte indignitatem nostram impudentem reverberet summae iustitiae sanctitas munusque nostrum potius arceat invisum quam gratum suscipiat.

Hoc autem expiationis officium humano generi universo incumbit, quippe quod, ut christiana docemur fide, post Adae miserandum casum, hereditaria labe infectum, concupiscentiis obnoxium et miserrime depravatum, in perniciem detrudendum fuisset sempiternam. Id quidem superbi hac nostra aetate sapientes, veterem Pelagii errorem secuti, inficiantur, nativam quandam virtutem humanae naturae iactantes quae suapte vi ad altiora usque progrediatur; sed falsa haec humanae superbiae commenta reiicit Apostolus, illud nos admonens : « natura eramus filii irae » (2). Et sane iam ab initio communis illius expiationis debitum quasi agnovere homines et Deo sacrificiis vel publicis placando, naturali quodam sensu ducti, operam dare coeperunt.

Notre coopération à la réparation du Christ.

At nulla creata vis hominum sceleribus expiandis erat satis, nisi humanam naturam Dei Filius reparandam assumpsisset. Quod quidem ipse hominum Salvator sacri Psaltis ore nuntiavit : « Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi; holocautomata pro peccato non tibi placuerunt : tunc dixi : Ecce venio » (3). Et reapse « vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit; vulneratus est propter iniquitates nostras » (4) et « peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum... (5) delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio affi-

(1) II, II, q. 81, a. 8. c. — (2) *Eph.*, II, 3. — (3) *Heb.*, X, 5-7. — (4) Is., V, 3; IV, 5. — (5) I Petr., II, 24.

gens illud cruci... (1) ut peccatis mortui iustitiae vivamus » (2).

Quamquam vero copiosa Christi redemptio abunde nobis « omnia delicta donavit » (3), ob miram tamen illam divinae Sapientiae dispensationem, qua in carne nostra adimplenda sunt quae desunt passionum Christi pro corpore eius quod est Ecclesia (4), etiam laudibus et satisfactionibus, « quas Christus in nomine peccatorum Deo persolvit » nostras quoque laudes et satisfactiones adiicere possumus, immo etiam debemus. At semper meminerimus oportet, totam expiationis virtutem ab uno Christi cruento sacrificio pendere, quod sine temporis intermissione in nostris altaribus incruento modo renovatur, siquidem « una eademque est Hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa » (5); quamobrem cum hoc augustissimo Eucharistico sacrificio et ministrorum et aliorum fidelium immolatio coniungi debet ut ipsi quoque « hostias viventes, sanctas, Deo placentes » (6) sese exhibeant. Quin immo S. Cyprianus affirmare non dubitat « sacrificium dominicum legitima sanctificatione non celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni » (7). Quapropter nos monet Apostolus, ut « mortificationem Iesu in corpore nostro circumferentes » (8), atque cum Christo consepulti et complantati similitudini mortis eius (9), non modo carnem nostram crucifigamus cum vitiis et concupiscentiis (10), « fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem » (11); sed « et vita Iesu manifestetur in corporibus nostris » (12) et, aeterni eius sacerdotii participes effecti, offeramus « dona et sacrificia pro peccatis » (13). Neque enim arcani huius sacerdotii et satisfaciendi sacrificandique muneris participatione ii soli fruuntur, quibus Pontifex noster Christus Iesus administris utitur ad oblationem mundam divino Nomini ab ortu solis usque ad occasum omni loco offerendam (14),

(1) *Coloss.*, II, 14. — (2) I PETR., II, 24. — (3) Cf. *Coloss.*, II, 13. — (4) Cf. *Coloss.*, I, 24. — (5) Conc. Trid., sess. XXII, c. 2. — (6) *Rom.*, XII, 1. — (7) Ep. 63, n. 381. — (8) *II Cor.*, IV, 10. — (9) Cf. *Rom.*, VI, 4-5. — (10) Cf *Gal.*, V, 24. — (11) II PETR., I, 4. — (12) *II Cor.*, IV, 10. — (13) *Hebr.*, V, 1. — (14) MALACH., I, 11.

sed etiam christianorum gens universa, ab Apostolorum Principe « genus electum, regale sacerdotium » (1) iure appellata, debet cum pro se, tum pro toto humano genere offerre pro peccatis (2), haud aliter propemodum quam sacerdos omnis ac pontifex « ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum » (3).

Quo autem perfectius oblatio nostra nostrumque sacrificium sacrificio dominico responderit, idest amorem nostri cupiditatesque nostras immolaverimus et earnem crucifixerimus crucifixione ea mystica, de qua loquitur Apostolus, eo uberiores propitiationis atque expiationis pro nobis aliisque percipiemus fructus. Mirifica enim viget fidelium omnium cum Christo necessitudo, qualis inter caput et cetera corporis membra intercedit, itemque arcanâ illâ, quam fide catholica profitemur, Sanctorum communione, cum singuli homines tum populi non modo coniunguntur inter se, sed etiam cum eodem « qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem iuncturam subministrationis secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri augmentum corporis sui facit in aedificationem sui in caritate » (4). Quod quidem Mediator ipse Dei et hominum Christus Iesus, morti proximus, a Patre postularat : « Ego in eis et tu in me ut sint consummati in unum » (5).

La dévotion au Sacré-Cœur et la réparation.

Quemadmodum igitur unionem cum Christo profitetur ac firmat consecratio, ita expiatio eamdem unionem et, culpas detergendo, inchoat et, Christi passiones participando, perficit et, victimas pro fratribus offerendo, consummat. Atque id sane miserentis Iesu consilium fuit, cum Cor nobis suum, insignia passionis praeferens ac flammas amoris ostentans, patere voluit, scilicet ut hinc infinitam peccati malitiam coniectantes, illinc Reparatoris caritatem infinitam admirati, et peccatum vehe-

(1) I Petr., II, 9. — (2) Cf. *Hebr.*, V, 2. — (3) *Hebr.*, V, 1. — (4) *Eph.*, IV, 15-16. — (5) Io., XVII, 23.

mentius detestaremur et caritati ardentius vicem redderemus.

Et vere expiationis potissimum seu reparationis spiritus primas semper potioresque partes habuit in cultu Sacratissimo Cordi Iesu exhibendo, nihilque eo congruentius origini, indoli, virtuti, industriis quae huic religionis formae sunt propriae, ut rerum memoria et usus, sacra item liturgia atque Summorum Pontificum acta confirmant. Siquidem cum se conspiciendum Margaritae Mariae exhiberet Christus, caritatis suae infinitatem praedicans, simul, maerentis instar, tot tantasque sibi inustas ab ingratis hominibus iniurias in haec verba conquestus est, quae utinam in piorum animis insiderent nullaque unquam oblivione delerentur : « En Cor Illud — inquit — quod tantopere homines amavit beneficiisque omnibus cumulavit, quodque amori suo infinito non tantum redditam gratiam nullam invenit, at contra oblivionem, neglectum, contumelias, easque ab iis etiam illatas nonnunquam, qui amoris peculiaris debito officioque tenerentur ». Ad quas quidem culpas eluendas cum alia complura, tum haec praesertim sibi gratissima commendavit : ut eâdem expiandi mente homines de altari libarent, — quam « Communionem Reparatricem » vocant, — et supplicationes item piaculares ac preces, per solidam horam productas, adhiberent, — quae « Hora Sancta » verissime appellatur : quas quidem pietatis exercitationes non modo Ecclesia probavit, sed etiam copiosis spiritualibus largitionibus locupletavit.

At enim beate regnantem Christum in caelis quî piaculares eiusmodi ritus consolari queant? Scilicet — « da amantem et sentit quod dico » (1) — reponimus, Augustini verbis usi, quae in hunc locum aptissime cadunt.

Dei enim amantissimus quisque, si praeteriti temporis spatium respiciat, videt meditando intueturque Christum pro homine laborantem, dolentem, durissima quaeque perpetientem, « propter nos homines et propter nostram salutem » tristitia, angoribus, opprobriis paene confectum, immo « attritum propter scelera nostra » (2) ac suo nos livore sanantem. Atque haec omnia eo verius piorum meditantur animi, quod peccata homi-

(1) *In Ioannis evangelium*, tract. XXVI, 4. — (2) Is., LIII, 5.

num ac flagitia quovis tempore perpetrata in causa fuerunt cur Dei Filius morti traderetur, eademque nunc etiam mortem ipsam per se essent Christo illatura iisdem cum doloribus maeroribusque coniunctam, quippe singula passionem Domini suo quodam modo renovare censeantur : « Rursus crucifigentes sibimetipsis Filium Dei et ostentui habentes » (1). Quodsi propter peccata quoque nostra, quae futura quidem erant at praevisa, anima Christi tristis facta est usque ad mortem, haud dubium quin solacii nonnihil iam tum ceperit etiam e nostra, item praevisa, reparatione, cum « apparuit illi Angelus de caelo » (2), ut Cor eius taedio et angoribus oppressum consolaretur. Atque ita Cor Illud sacratissimum, quod ingratorum hominum peccatis continenter sauciatur, etiam nunc mira quidem sed vera ratione solari possumus ac debemus, quandoquidem — ut in sacra quoque liturgia legitur — ex ore Psaltis Christus ipse se ab amicis suis derelictum conqueritur : « Improperium exspectavit Cor meum et miseriam, et sustinui qui simul contristaretur et non fuit, et qui consolaretur et non inveni » (3).

Accedit quod passio Christi expiatrix renovatur et quodammodo continuatur et adimpletur in corpore suo mystico, quod est Ecclesia. Etenim, ut rursus Sancti Augustini (4) verbis utamur, « passus est Christus quidquid pati debuerat; iam de mensura passionum nihil deest. Ergo impletae sunt passiones sed in capite; restabant adhuc Christi passiones in corpore ». Quod quidem Dominus ipse Iesus declarare dignatus est, cum ad Saulum « adhuc spirantem minarum et caedis in discipulos » (5) loquens : « Ego sum — inquit — Iesus quem tu persequeris » (6), haud obscure significans, commotis in Ecclesiam insectationibus, ipsum divinum oppugnari ac vexari Ecclesiae Caput. Iure igitur meritoque Christus in corpore suo mystico adhuc patiens nos expiationis suae socios habere exoptat, idque etiam ipsa nostra cum eo necessitudo postulat; nam cum simus « corpus Christi et membra de membro » (7),

(1) *Hebr.*, VI, 6. — (2) LUC., XXII, 43. — (3) *Ps.*, LXVIII, 21. — (4) *In Ps. 86.* — (5) *Act.*, IX, 1. — (6) *Act.*, IX, 5. — (7) *I Cor.*, XII, 27.

quidquid patitur caput, omnia cum eo membra patiantur oportet (1).

Urgente nécessité de la réparation à notre époque.

Quantopere autem huiusmodi expiationis seu reparationis necessitas hac nostra potissimum aetate urgeat, nemini non manifestum erit, qui, ut initio diximus, hunc mundum « in maligno positum » (2), oculis animoque perlustraverit. Undique enim gementium ad Nos populorum clamor adscendit, quorum principes vel rectores vere adstiterunt et convenerunt in unum adversus Dominum et adversus Ecclesiam eius (3). Per regiones quidem illas iura omnia divina et humana permisceri cernimus. Templa deiici atque everti, religiosi viri ac sacrae virgines e suis aedibus deturbari et conviciis, saevitiis, inedia, carcere affligi ; puerorum ac puellarum greges e gremio Ecclesiae matris abripi atque ad eiurandum Christum et blasphemandum, ad luxuriae pessima crimina induci ; christianorum plebs universa, exanimata vehementer ac disiecta, perpetuo in discrimine aut defectionis a fide aut mortis vel atrocissimae versari. Quae profecto tam tristia sunt, ut per eiusmodi eventus praenuntiari iam nunc ac portendi dixeris « initia dolorum » illa, quae allaturus est « homo peccati extollens se supra omne quod dicitur Deus aut colitur » (4).

At magis etiam dolendum, Venerabiles Fratres, quod inter ipsos fideles, sanguine Agni immaculati in baptismo ablutos gratiaque locupletatos, tot inveniantur cuiusvis ordinis homines, qui incredibili rerum divinarum ignorantia laborantes et falsis doctrinis infecti, vitiis irretitam procul a domo Patris vitam traducant, quam nec verae fidei lumen collustrat, nec spes futurae beatitatis delectat nec ardor reficit fovetque caritatis, ut sedere in tenebris et in umbra mortis vere videantur. Praeterea inter fideles ecclesiasticae disciplinae veterumque institutorum percrebrescit incuria, quibus vita omnis christiana nititur, domestica societas regitur, coniugii sanctitas munitur ;

(1) Cf. *I Cor.*, XII, 26. — (2) I Io. V, 19. — (3) Cf. *Ps.*, II, 2. — (4) *II Thessal.*, II, 4.

neglecta prorsus aut mollioribus depravata blanditiis puerorum institutio, et vel adempta Ecclesiae iuventutis christiane educandae facultas; christiani pudoris in vita cultuque praesertim muliebri lacrimabilis oblivio; fluxarum rerum effrenata cupiditas, civilium rationum immoderatio, aurae popularis captatio exlex, legitimae auctoritatis detrectatio denique verbi Dei contemptus, quo fides labefactatur ipsa vel in proximum discrimen adducitur.

Hisce vero malis veluti in cumulum accedit cum eorum ignavia atque socordia, qui, dormitantium et fugientium instar discipulorum, nutantes in fide, Christum angoribus oppressum vel Satanae satellitibus circumventum misere derelinquunt, tum eorum perfidia, qui, Iudae proditoris exemplum secuti, aut temere et sacrilege de altari libant, aut ad hostium castra transfugiunt. Atque ita vel invitum subit cogitatio animum, iam propius adventare tempora de quibus Dominus Noster vaticinatus est : « Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum » (1).

Quae quidem omnia quotquot pie commentati erunt fideles, facere non poterunt, quin, Christi perdolentis incensi caritate, vehementiore studio suas aliorumque culpas expient, Christi honorem resarciant, aeternamque provehant animarum salutem. Et sane illud Apostoli : « Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia » (2) aliquo pacto ad hanc quoque aetatem nostram describendam accommodare licet; nam, aucta admodum perversitate hominum, mirifice item, Spiritu Sancto afflante, numerus fidelium utriusque sexus augetur, qui alacriore animo, pro tot illatis iniuriis divino Cordi satisfacere student, immo etiam se ipsos Christo victimas offerre non dubitant. Etenim quae usque adhuc memoravimus si quis secum animo reputet amanter eademque veluti in medullis defixa habeat, fieri profecto non potest quin is non tam ab omni peccato tamquam summo malo abhorreat atque abstineat, quam se totum Dei voluntati permittat, et laesum divinae Maiestatis honorem, cum continenter orando, tum afflictationibus sponte susceptis aerum-

(1) Matth., xxiv, 12. — (2) *Rom.*, v, 20.

nisque, si quae inciderint, patienter toleratis, tum tota demum vita hoc expiationis studio exigenda, resarcire contendat.

Atque hinc exortae quoque sunt religiosae familiae virorum ac mulierum complures, quae ambitioso quodam famulatu diu noctuque personam quodammodo Angeli Iesum in horto consolantis gerere sibi habent propositum; hinc piorum hominum consociationes ab Apostolica item Sede approbatae indulgentiisque auctae, quae eandem sibi expiandi partem assumunt, idoneis religionis ac virtutum exercitationibus adimplendam; hinc denique, ut alia praetereamus, divinum honorem violatum reparandi gratiâ religiones inductae sollemnesque protestationes quas vocant, non modo a singulis christifidelibus, sed etiam a paroeciis, a dioecesibus, a civitatibus passim usurpatae.

Institution officielle de l'amende honorable au Sacré-Cœur.

Quae cum ita sint, Venerabiles Fratres, quemadmodum consecrationis ritus, a tenuioribus exorsus initiis, latiusque deinde pervagatus, optatum denique cepit e Nostra confirmatione splendorem, ita huius expiationis seu piae reparationis morem iampridem sancte inductum sancteque propagatum, Nostra item apostolica auctoritate sanciri firmius sollemniusque celebrari ab universo catholico nomine percupimus. Quocirca decernimus ac mandamus ut quotannis, in festo Sacratissimi Cordis Iesu — quod quidem hac occasione ad gradum duplicis primae classis cum octava evehi iussimus — in templis omnibus, qua late patet terrarum orbis, eadem amantissimo Salvatori Nostro, iisdem concepta verbis, secundum exemplar quod hisce Litteris subiicimus, precatio piacularis seu protestatio, ut aiunt, sollemniter recitetur, qua et culpae nostrae deleantur omnes et iura Christi summi Regis ac Domini amantissimi violata resarciantur.

Non est profecto, Venerabiles Fratres, cur dubitemus, quin ex hac sancte instaurata religione, atque universae Ecclesiae imperata, multa ac praeclara bona non modo singulis hominibus, sed sacrae etiam et civili et domesticae societati obveniant, quandoquidem ipse Redemptor noster Margaritae Mariae spopondit « eos omnes qui hoc honore Cor suum affecissent, caele-

stium gratiarum copia cumulatum iri ». Peccatores quidem « videntes in quem transfixerunt » (1), et totius Ecclesiae gemitibus fletibusque commoti, de iniuriis Summo Regi illatis dolendo, « redibunt ad cor » (2), ne forte in culpis suis obfirmati, cum Eum, quem pupugerunt, viderint « venientem in nubibus caeli » (3) sero et frustra plangant se super Eum (4). Iusti vero iustificabuntur et sanctificabuntur adhuc (5), et servitio sui Regis, quem tam contemptum et oppugnatum, tot tantisque contumeliis affectum cernunt, novo se totos ardore devovebunt; sed imprimis studio salutis animarum provehendae flagrabunt, cum questum illum divinae Victimae perpendere consueverint : « Quae utilitas in sanguine meo? » (6) ac simul gaudium quod erit Sacratissimo eidem Cordi Iesu « super uno peccatore poenitentiam agente » (7). Atque illud praecipue optamus vehementer speramusque fore, ut ea divini iustitia Numinis, quae propter decem iustos misericors Sodomis pepercisset, multo magis hominum generi universo sit parcitura, a fidelium communitate, una cum Christo Mediatore et Capite, omnium loco ac nomine comprecantum, suppliciter invocata et placata feliciter. Hisce denique votis inceptisque Nostris praesens arrideat Virgo Dei Parens benignissima, quae, cum Iesum nobis Redemptorem ediderit, aluerit, apud crucem hostiam obtulerit, per arcanam cum Christo coniunctionem eiusdemque gratiam omnino singularem, Reparatrix item exstitit pieque appellatur. Cuius Nos confisi apud Christum deprecatione, qui unus cum sit « Mediator Dei et hominum » (8), suam sibi Matrem adsciscere voluit peccatorum advocatam gratiaeque ministram ac mediatricem, caelestium munerum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, vobis, Venerabiles Fratres, vestrisque curis concredito gregi universo, apostolicam benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die VIII mensis Maii anno MDCCCCXXVIII, Pontificatus Nostri septimo.

PIUS PP. XI

(1) Io., XIX, 37. — (2) Is., XLVI, 8. — (3) MATTH., XXVI, 64. — (4) Cf. *Apoc.*, I, 7. — (5) Cf. *Apoc.*, XXII, 11. — (6) *Ps. 29*, 10. — (7) Luc., XV, 4. — (8) *I Tim.*, II, 5.

PRECATIO PIACULARIS AD SACRATISSIMUM COR IESU

Iesu dulcissime, cuius effusa in homines caritas, tanta oblivione, negligentia, contemptione, ingratissime rependitur, en nos, ante altaria tua provoluti, tam nefariam hominum socordiam iniuriasque, quibus undique amantissimum Cor tuum afficitur, peculiari honore resarcire contendimus.

Attamen, memores tantae nos quoque indignitatis non expertes aliquando fuisse, indeque vehementissimo dolore commoti, tuam in primis misericordiam nobis imploramus, paratis, voluntaria expiatione compensare flagitia non modo quae ipsi patravimus, sed etiam illorum, qui, longe a salutis via aberrantes, vel te pastorem ducemque sectari detrectant, in sua infidelitate obstinati, vel, baptismatis promissa conculcantes, suavissimum tuae legis iugum excusserunt.

Quae deploranda crimina, cum universa expiare contendimus, tum nobis singula resarcienda proponimus : vitae cultusque immodestiam atque turpitudines, tot corruptelae pedicas innocentium animis instructas, dies festos violatos, exsecranda in Te tuosque Sanctos iactata maledicta atque in tuum Vicarium ordinemque sacerdotalem convicia irrogata, ipsum denique amoris divini Sacramentum vel neglectum vel horrendis sacrilegiis profanatum, publica postremo nationum delicta, quae Ecclesiae a Te institutae iuribus magisterioque reluctantur.

Quae utinam crimina sanguine ipsi nostro eluere possemus! Interea ad violatum divinum honorem resarciendum, quam Tu olim Patri in cruce satisfactionem obtulisti quamque cotidie in altaribus renovare pergis, hanc eandem nos tibi praestamus, cum Virginis Matris, omnium Sanctorum, piorum quoque fidelium expiationibus coniunctam, ex animo spondentes, cum praeterita nostra aliorumque peccata ac tanti amoris incuriam firma fide, candidis vitae moribus, perfecta legis evangelicae, caritatis potissimum, observantia, quantum in nobis erit, gratia tua favente, nos esse compensaturos, tum iniurias tibi inferendas pro viribus prohibituros, et quam plurimos potuerimus ad tui sequelam convocaturos. Excipias quaesumus, benignissime Iesu,

B. Virgine Maria Reparatrice intercedente, voluntarium huius expiationis obsequium nosque in officio tuique servitio fidissimos ad mortem usque velis, magno illo perseverantiae munere, continere, ut ad illam tandem patriam perveniamus omnes, ubi Tu cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas Deus in saecula saeculorum. Amen.

On trouvera le commentaire de l'encyclique dans le premier article de ce numéro, p. 561.

Message du Saint-Père au clergé et aux fidèles de Chine (*A. A. S.*, xx, 1928, p. 245). — Le 1er août 1928, le Souverain Pontife envoya au délégué Apostolique de Chine, Son Excellence Mgr Costantini, un message télégraphique à communiquer au clergé et aux fidèles « de ce très noble pays — ad nobilissimum illarum regionum populum ». Le texte du message est en langue italienne; nous en donnons ici la traduction in-extenso.

« Le Saint-Père, qui a suivi et suit avec un vif intérêt le cours des événements en Chine, qui a été le premier à traiter la Chine non seulement sur un pied de parfaite égalité, mais avec une attitude de vraie et très particulière sympathie, consacrant de sa main à Rome, à Saint-Pierre, les premiers évêques chinois, se réjouit vivement et remercie le Très-Haut de la fin de la guerre civile; il fait des vœux pour que soit inaugurée là-bas une paix durable et féconde, à l'intérieur comme à l'extérieur, basée sur les principes de la charité et de la justice. Pour que l'on obtienne cette paix, Sa Sainteté forme le souhait que soient pleinement reconnues les légitimes aspirations et les droits d'un peuple qui est le plus nombreux de la terre : peuple de civilisation antique, qui connut des périodes de grandeur et de splendeur, auquel un bel avenir est réservé sans aucun doute, si l'on se maintient dans les voies de la justice et de l'ordre.

« Le Saint-Père veut que les missions catholiques contribuent pour leur part à la paix, au bien-être, au progrès de la Chine, et, suivant ce qu'il écrivait dans la lettre du 15 juin 1926, *Ab*

ipsis Pontificatus primordiis, adressée aux Ordinaires de Chine, il répète à présent que l'Église catholique professe, enseigne et prêche le respect et l'obéissance aux autorités légitimement établies ; qu'elle demande pour ses missionnaires et ses fidèles la liberté et la sécurité du droit commun.

« Sa Sainteté recommande aux mêmes Ordinaires, comme achèvement du travail d'évangélisation, d'organiser et de développer l'Action catholique, afin que les fidèles de l'un et de l'autre sexe, et spécialement nos chers jeunes gens, par la prière, la bonne parole et les œuvres, contribuent eux aussi, comme ils le doivent, à la paix, au bien-être social, à la grandeur de leur patrie, en faisant toujours mieux connaître les saints et salutaires principes de l'Evangile, en aidant les évêques et les prêtres dans la diffusion de l'idée chrétienne, des bienfaits individuels et sociaux de la charité chrétienne.

« Sa Sainteté enfin, réitérant ses souhaits et ses vœux pour la paix et la prospérité de la Chine, et suppliant Dieu tout-puissant de les exaucer avec largesse, envoie à tous sa bénédiction paternelle et apostolique.

« Du Vatican, 1er août 1928. »

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

Condamnation des œuvres de G. d'Annunzio (*S. Office*, Rép. 30 juin 1928. — *A. A. S.*, xx, 1928, 230).

« An praeter omnes fabulas amatorias, omnia opera dramatica et librum « *Prose scelte* » Gabrielis d'Annunzio decreto 8 maii 1911 proscripta, etiam reliqua eiusdem generis opera (*tragedie, commedie, misteri, romanzi, novelle, poesie*) fidei et morum offensiva, scripta vel edita post supradictum decretum, habenda sint eodem modo prohibita? »

A la question posée, le Saint-Office répond *Affirmative*, et ordonne d'insérer cette réponse au catalogue de l'*Index*.

Les permissions de lire le journal « L'Action française ». Dans le fascicule de la *Nouvelle Revue Théologique* du début

d'avril 1928, (p. 299) nous avons publié une information de source privée à propos de la Déclaration de février 1927 sur les permissions de lire l'*Action française*. Cette information privée, venue de Rome, concluait — contrairement à notre première interprétation de juillet-août 1927, p. 538 s. — que la Déclaration de février 1927 avait force de loi non seulement en France, mais dans tout l'univers; que dès lors une permission générale de l'Index ne suffisait plus nulle part pour lire l'*Action française*, qu'il fallait partout une permission toute spéciale, mentionnant nommément le journal susdit.

Cette information de source privée vient d'être confirmée *officiellement* par une lettre que nous trouvons dans les *Collectanea Mechliniensia* d'août-septembre 1928, p. 616 : Son Excellence le Nonce Apostolique de Bruxelles communique, en date du 18 avril 1928, au Cardinal Archevêque de Malines, *de la part du Saint-Siège*, « que les points I et III de la dite *Declaratio* ont une valeur universelle pour toute l'Église, comme il ressort des termes de la formule elle-même, et qui est l'interprétation admise par la Curie Romaine ». Toutefois, le Saint-Siège, vu les circonstances particulières de la Belgique, accorde aux évêques de ce pays la faculté de donner des permissions spéciales de lire l'*Action française*, aux termes du point II de la *Declaratio* pontificale.

John Janssens, s. i.

S. CONGRÉGATION POUR L'ÉGLISE ORIENTALE

L'obligation des condamnations de l'Index pour l'Église orientale (Déclar. du 26 mai 1928. — *A. A. S.*, xx, 1928, p. 195).

Cum quaesitum fuerit a nonnullis, utrum Orientales teneantur, sicut ceteri, decretis damnationis *librorum et diariorum* a Suprema Sacra Congregatione S. Officii editis, et specialis mentio facta sit de prohibitione ac poenis irrogatis in illam quam dicunt « Action Française », Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali declarat præfata decreta omnes cuiuscumque

ritus fideles attingere seu eodem modo obligare, quippe quae potius quam disciplinam, directe spectent doctrinam Ecclesiae. Vult enim S. Mater Ecclesia huiusmodi decretis fidem ac mores servare atque tueri et ad hoc Codex iuris, canone 1396, aperte statuit ac sancit libros a Sede Apostolica damnatos *ubique locorum et in quodcumque vertantur idioma* prohibitos censeri.

Romae, ex Aedibus Sacrae Congregationis Pro Ecclesia Orientali, die 26 Maii 1928.

Aloisius, Card. Sincero, *Secretarius.*

H. I. Cicognani, *ad interim Ads.*

Rétablissement de l'archevêché arménien de Constantinople (*S. C. Egl. Orient.*, Décret du 23 juin 1928. — *A. A. S.*, xx, 1928, 232). — Pie IX avait supprimé jadis le siège primatial et archiépiscopal des Arméniens à Constantinople, unissant la province arménienne de Constantinople au patriarcat arménien de Cilicie; la résidence du patriarche était du reste fixée au siège de l'ancien archevêché.

Les circonstances étant profondément modifiées, le Saint-Siège décide à présent de rétablir en partie l'ancien état de choses. La résidence du patriarche arménien de Cilicie est transférée à Beyrouth, et l'archevêché arménien de Constantinople est rétabli. Toutefois les sièges restent unis, et la juridiction du patriarche continue de s'étendre à tout le patriarcat, comme l'avait décidé Pie IX.

Conservation des documents ecclésiastiques pour les territoires russes (*S. C. Egl. Orient., Commission pour la Russie*, Décret du 13 juillet 1928. — *A. A. S.*, xx, 1928, p. 260). — Les notifications de confirmation, de mariage, de profession solennelle, d'ordination au sous-diaconat, doivent normalement être envoyées au curé du baptême, et reportées dans les registres. Dans la situation actuelle, ces documents, s'il fallait les envoyer à des curés fixés sur le territoire de la Russie, courraient grand danger d'être égarés. Le Saint-Siège ordonne donc que les notifications qui devraient être adressées à un curé fixé en Russie, soient envoyées exclusivement à la *Commission pontificale pour la Russie*, à Rome.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Approbation de l'office de saint Jean Eudes (*S. C. Rit.*, Décret 9 mai 1928. — *A. A. S.*, xx, 1928, p. 234 ss.). — La fête de saint Jean Eudes ayant été étendue à l'Église universelle, la S. C. des Rites publie le texte de la messe (*de communi*, avec oraison propre), des leçons du 2d Nocturne, — le 3e Nocturne a les leçons du commun *primo loco*, — de la 9e leçon pour les commémoraisons, et de l'éloge à insérer à la date du 19 août au martyrologe romain.

S. PÉNITENCERIE

Indulgences accordées à l'acte de réparation au Sacré-Cœur de Jésus (1er juin 1928. — *A. A. S.*, xx, 1928, p. 207).

Sanctissimus Dominus noster Pius div. Prov. Papa XI, in Audientia infrascripto Cardinali Poenitentiario Maiori die 1a Iunii 1928 impertita, benigne concedere dignatus est ut, die festo Ssmi Cordis Iesu, quo publice recitari debet Actus Reparationis sub titulo « Precatio piacularis ad Sacratissimum Cor Iesu », de quo in Litteris Encyclicis *Miserentissimus Redemptor* eiusdem Sanctitatis Suae, datis 8 Maii 1928, christifideles qui eidem recitationi cum Litaniis Sacratissimi Cordis coram Ssmo Sacramento sollemniter exposito, in qualibet ecclesia aut oratorio, etiam (pro legitime utentibus) semipublico, adstiterint, *Indulgentiam septem annorum totidemque quadragenarum* vel *plenariam*, si praeterea confessionem peregerint et S. Communionem rite susceperint, lucrari valeant; suppressis similibus Indulgentiis quae pro Actu sollemnis Dedicationis humani generis Ssmo Cordi Iesu ad libitum eliciendo, concessae fuerant. Iis vero qui, ubilibet et quandocumque, Actum Reparationis, vel privatim, recitaverint, *Indulgentiam trecentorum dierum; plenarium* autem semel in mense, si quotidie per integrum mensem praedictum Actum elicuerint, ac insuper aliquam ecclesiam aut publicum oratorium visitaverint, confessionem peregerint et sacris Epulis refecti fuerint, idem Sanctis-

simus clementer elargitus est. Praesenti in perpetuum valituro. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romae in Sacra Poenitentiaria, die, mense et anno ut supra.

Laurentius Card. Lauri, *Poenit. Maior.*

Ioannes Teodori, *S. P. Secretarius.*

Bibliographie

ACTUALITÉ RELIGIEUSE

Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa. Semaine Internationale d' Ethnologie religieuse. IVe session (1925). Paris, Geuthner, 1926, (32×16 cm.), 374 p. Prix : 35 fr.

Les théologiens et les apologistes ne peuvent plus ignorer l'histoire des religions, ni l'ethnologie. Après une première initiation, le meilleur moyen de se tenir au courant du mouvement scientifique en ces matières est de suivre les « *Semaines d'ethnologie religieuse* » qui, réunissant tous les trois ans les savants catholiques les plus qualifiés de toutes les nations, sont une vivante manifestation de la science catholique, et, comme le notait justement le R. P. Pinard de la Boullaye, constituent une apologétique non seulement négative, mais positive, très appropriée au goût de nos contemporains. Le compte-rendu de la dernière *Semaine*, tenue à Milan du 17 septembre au 25 septembre 1925, est extrêmement instructif. Sans parler ici de la partie générale, qui, tout en intéressant davantage les spécialistes, sera lue cependant par tous avec profit, les deux problèmes spéciaux mis à l'étude : le sentiment du péché ou la conscience morale, et surtout le rachat du péché, attireront particulièrement l'attention des théologiens. Les conférences sur l'idée de la rédemption chez les primitifs, chez les pygmées du centre de l'Afrique, chez les Egyptiens, dans le Mazdéisme, le bouddhisme primitif, l'hellénisme, et dans le Nouveau Testament, conférences données par des spécialistes comme le R. P. Schmidt, le D. Pestalozza, Ballini, Schumacher, ou des critiques de première valeur comme D. Junker, R. P. Allo, Mgr Battifol, Mgr Ruch, forment un ensemble imposant et presque complet.

Nous espérons que les hautes approbations ecclésiastiques et la bénédiction du Saint-Père encourageront les savants, qui ont si bien mérité de la science, à poursuivre avec ardeur des travaux qui combattent si avan-

tageusement les idées a priori et les systèmes évolutionnistes des érudits rationalistes, et amèneront les catholiques à s'intéresser de plus en plus à des sciences que jusqu'ici plusieurs avaient tenues en suspicion.

E. Hocedez, s. i.

Acta V conventus Velehradensis, anno MCMXXVII. Olomucii, Sumptibus Academiae Velehradensis, 1927, 322 p. Prix : 50 cour. tchécoslov.

Parmi les initiatives catholiques pour l'union des dissidents, les congrès de Velehrad sont au tout premier plan. En 1907, 1909 et 1911 se tinrent les trois premières réunions ; interrompue par les guerres, la série en fut heureusement reprise en 1924 ; le 4e Congrès eut lieu en 1924 ; le 5e en 1927. Évêques et prêtres catholiques des pays slaves, théologiens occidentaux spécialistes de ces matières, se rencontrant avec un certain nombre d'orthodoxes, y étudient les questions d'ordre historique, canonique, dogmatique que pose le problème de l'union avec nos frères séparés d'Orient. Avec les revues théologiques déjà nombreuses qui, soit en Occident, soit dans l'Europe centrale, s'occupent de ces questions ; avec les publications de l'Institut Oriental de Rome, les *Acta* de Velehrad constituent l'une des principales sources d'information sur l'état actuel du problème de l'union avec les orientaux.

John Janssens, s. i.

Report of the Anglo-Catholic Congress. Subject : The Holy Eucharist. London, July, 1927, The Society of SS. Peter and Paul, (15×23 cm.), 238 p. Prix : 7,6 sh.

Ce *Report* est un de ces livres dont la lecture suscite une profonde sympathie et dont on ne tourne les dernières pages qu'avec une indicible tristesse. C'est qu'il n'est pas un livre ordinaire : il contient en quelque sorte l'examen doctrinal de conscience d'un important groupement religieux d'Angleterre, qui réunissait dans son Congrès annuel, du 4 au 10 juillet dernier, plus de 20.000 adhérents. Le sujet, cette fois, portait sur l'Eucharistie : une vingtaine de mémoires furent présentés envisageant l'Eucharistie à divers points de vue, dans ses rapports avec le monde et l'homme, avec les autres religions, avec l'idée de sacrifice, l'Eucharistie et la révélation, la présence réelle et son exposé historique, théologique et philosophique, sa portée et ses conséquences, les divers rites et les cérémonies eucharistiques, etc., etc. Signalons, sans nullement diminuer pour cela la valeur et l'intérêt des autres, les communications du Rév. E. Hoskyns, E. G. Selwyn, Darwell Stone, A. E. Taylor, W. Spens, A. E. J. Rawlinson, W. Hutchinson, etc. Sans doute, l'ensemble n'est pas encore la profession de foi de l'Église catholique ; mais plus d'une page pourrait être signée par une plume catholique ; plus d'un rapport, malgré quelques fortes divergences, contient des affirmations qui se rapprochent de l'idée catholique jusqu'à coïncider à peu près avec nos croyances ; tous sont

imbibés d'un profond sentiment de religion et de piété. Aussi, à lire ces pages qui font prendre contact avec des âmes d'aspirations si élevées et de la plus apostolique charité, une pensée émue de tristesse vous traverse l'esprit avec une angoissante question : « Pourquoi ne vont-elles pas un pas plus loin? et au lieu de refaire péniblement, par les détours d'une foi peut-être trop humaine, un chemin bien long, pourquoi tâtonner ainsi alors que le flambeau, qui devrait les éclairer, est presque à portée de leur main? » Puisse le divin Pasteur les aider à voir clair et à faire le pas décisif! Le théologien, soucieux du mouvement religieux contemporain, trouvera ample et utile matière pour ses études, dans ces pages d'un si pathétique intérêt. J. DE GHELLINCK, S. I.

Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Erich Stange. Band III. **Katholische Theologen.** Leipzig, Meiner, 1927, (16×24 cm.), VIII-238 p., 7 grav. Prix : 12 Mk.

Idée étrange, à première vue, que de grouper dans une série d'autobiographies, d' « autoergobiographies » comme le voudrait dire le directeur de la Collection, l'histoire contemporaine des Sciences. On peut la discuter; on peut la rejeter; on peut, pour se familiariser avec elle, la rapprocher de l'usage allemand qui demande à chaque candidat au doctorat l'exposé de son *curriculum vitae,* et qui impose au nouveau membre d'une académie, en guise de discours d'entrée, un aperçu sur ses propres travaux. Quoi qu'il en soit de son premier aspect, l'idée est féconde et nous vaut un volume plein de choses, qui peut se réclamer de plus d'un titre à l'attention. Psychologiquement, il est captivant : car il ouvre sur l'âme des auteurs, dont plusieurs sont des personnalités bien connues des théologiens, Bartmann, Grisar, Mausbach, Peters, Sawicki, Schrörs, des perspectives souvent délicieusement fines et élevées, toujours révélatrices, parfois curieuses, surtout quand elles se prolongent sur les ambiances ethniques et autres. Pédagogiquement, il est précieux en rappelant, parfois sous une forme saisissante, l'influence d'une suggestion émanée d'un maître et décisive, en bien ou en mal, sur l'orientation scientifique du disciple. Historiquement, l'ouvrage est des plus instructifs, jusqu'à faire office de commentaire pour expliquer l'éclosion de certaines œuvres, leur vrai sens et leur portée; ces pages jettent un jour nouveau sur certaines orientations des courants théologiques, car, en nul autre domaine peut-être de l'activité scientifique, ne s'accusent plus étroits rapports entre la personnalité religieuse d'un auteur et la science qu'il étudie. J. DE GHELLINCK, S. I.

St. ZANKOW. **Das orthodoxe Christentum des Ostens.** Berlin, Furche-Verlag, 1928, (15×24 cm.), 152 p. Prix : Mk 6.

Dans ce livre le Dr Zankow, de Sofia, publie six conférences qu'il a faites

à la faculté de théologie de l'université de Berlin. Personne ne s'étonnera donc de la sympathie qu'il témoigne au protestantisme ; il est d'ailleurs un ardent partisan des Congrès unionistes de Stockholm et de Lausanne, et de ce fait son livre est d'autant plus intéressant, car il nous révèle le point exact où est arrivée l'évolution des croyances orthodoxes. En effet d'une part l'auteur tient fermement à une base dogmatique : l'Orthodoxie est basée sur l'union du divin et de l'humain réalisée dans le Verbe incarné d'abord, ensuite dans l'église, dans le culte, dans la piété et l'action. Cette idée est féconde et est développée de façon élégante. Mais d'autre part on doit regretter que l'auteur, dans son analyse de l'acte de foi et surtout dans sa conception de l'Église, arrive à détruire par la base la belle synthèse dogmatique qu'il vient d'élever. A. R.

R. V. Sellers. **Eustathius of Antioch and his Place in the early History of christian Doctrine.** Cambridge, University Press, 1928, (14×22 cm.), x-124 p. Prix : 8 sh. 6.

Sans qu'il soit une actualité théologique au même titre et du même genre que les livres précédents, la Revue doit signaler l'apparition de cet ouvrage aux lecteurs qui prennent intérêt à l'étude de nos dogmes sur le terrain historique : non pas que la thèse radicale qu'il préconise puisse solliciter leur adhésion ; mais son seul énoncé et la construction historique qu'elle continue est l'expression d'une tendance, où il faut voir comme un signe des temps qui réclame toute l'attention du théologien. L'auteur a voulu faire une étude nouvelle de la vie et de l'œuvre d'Eustathe, un des principaux champions du Concile de Nicée dès la première heure. Il a le mérite de mettre en relief quelques éléments nouveaux, soigneusement étudiés, dans l'histoire de l'homme et de sa pensée. Mais ce mérite, malheureusement, est compensé par des vues trop systématiques et par le radicalisme même de la thèse, voisine des idées de Bethune Baker, de Loofs, de Raven, etc., qui veulent voir dans la christologie dite antiochienne la vraie ligne de l'ancienne tradition chrétienne en passant par Paul de Samosate, Eustathe, Diodore, Théodore de Mopsueste et Nestorius ; Eustathe y aurait donc sa place avant Diodore et Théodore : c'est la théologie Syrienne en opposition à la théologie d'Origène ou Alexandrine, qui est hellénique. Signalons en outre l'opposition trop exclusive entre la tradition Syrienne (juive) et la tradition Alexandrine (hellénique), comme si l'origénisme alexandrin n'était représenté, même à Nicée, que par un seul courant homogène et comme si deux tendances contradictoires ne marquaient pas le courant antiochien à ce moment. En d'autres endroits du livre cependant, l'auteur reconnaît ces données objectives ; mais ces constatations n'arrêtent pas sa systématisation trop absolue qui attribue indûment le rôle prépondérant, quasi exclusif, aux éléments ethniques de mentalité et d'école. Il aurait dû tenir compte de l'article de F. Zöpfl de 1923 et surtout de l'étude de M. Bardy,

qu'il ne mentionne pas, diamétralement opposée, avec preuves à l'appui, aux vues de Loofs et au système d'un « Samosatéen issu d'une tradition primitive ».

J. DE GHELLINCK, S. I.

V. BERNADOT, O. P.; G. DESBUQUOIS, S. I.; M. RIQUET, S. I. **Le Joug du Christ.** Réponse aux théologiens d'Action française. Paris, Spes, 1928, (12 × 19 cm.), 160 p. Prix : 9 frs.

Ce livre, nous l'attendions, mais nous n'osions espérer qu'il répondît si bien à notre attente de catholiques piqués au vif par les mensonges de l'Action française.

Le rôle du vicaire de Jésus-Christ en ce monde, les liens qui nous unissent à lui ; les devoirs d'obéissance et d'amour filial, que tout catholique doit au Souverain Pontife, y sont exposés avec tant de vérité persuasive que nous ne pouvons douter du bien considérable que fera cette « Réponse aux théologiens de l'Action française ». Une obéissance fière, qui, loin de diminuer l'homme, l'exalte dans la lumière du Christ, telle est l'obéissance du chrétien. Ces pages nous le font mieux comprendre. Nous souhaitons qu'elles soient lues par tous ceux qui ont souci d'éveiller en eux « le sens du Christ ».

F. TAYMANS, S. I.

N. MARIN NEGUERUELA. **La Verdad sobre Méjico.** 2ª ed. Barcelone, Casals, 1928, (14 × 19 cm.), VIII-368 p. Prix : 5 pes.

Livre excellent qui donne sur la persécution mexicaine des documents authentiques et nombreux. Les publicistes et les conférenciers trouveront dans ce volume des renseignements sur l'histoire du Mexique dès le XVIe siècle, sur les guerres de l'Indépendance, la révolution de Carranza, la Constitution de 1917 et sur les origines du conflit actuel. L'histoire de celui-ci remplit plus de la moitié de l'ouvrage. Cent pages environ sont consacrées à l'analyse des faits, quatre-vingts autres pages à faire connaître la vie et les actes des héros qui ont versé leur sang en témoignage de la foi. Les conséquences de la persécution religieuse sont exposées avec lucidité. Ce livre est de nature à ouvrir les yeux des indifférents — s'il en est encore — et fournit une excellente documentation à ceux qui cherchent « *la vérité sur le Mexique* ».

J. M. DE BUCK, S. I.

UN POLYTECHNICIEN. **L'Équivoque du laïcisme et les élections de 1928.** Paris, Librairie du petit Démocrate, 1927, (12 × 19 cm.), XII-156 p. Prix : 5 frs.

Sans vouloir faire nôtres toutes les conclusions de l'auteur, reconnaissons que ce livre a le mérite de poser clairement, et en un style alerte, le problème des rapports de l'Église et de l'État. L'Équivoque du laïcisme, nous dit-on, en substance, c'est, en se targuant de laïcisme, de n'être pas en fait assez

laïc, comme l'erreur des neutres est de ne savoir jamais être neutres. L'État pleinement laïc est celui qui ne prétend pas s'ingérer dans les questions qui ne sont pas de son ressort et au sein duquel le conflit entre les deux pouvoirs n'a pas lieu, dès là que la loi naturelle est observée de part et d'autre. Que l'État soit donc lui-même, qu'il n'empiète pas, sous prétexte de libertés à défendre, sur le terrain de l'Église. F. Taymans, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Vicomte E. du Jeu. *Madame de Chantal. Sa vie dans le monde, sa vie religieuse.* Paris, Librairie Académique, Perrin et Cie, VII-292 p. Un portrait. Prix : 12 fr.

Une vie de sainte? Tout à fait. Et pas une seconde d'ennui; parce que c'est une vie. Aussi les longues considérations sur la famille, l'époque, les vertus, n'apparaissent nulle part. Mais elles vivent partout avec la sainte ou dans sa personne. Style très remarquable : finesse, élégance, simplicité; tout du grand siècle, moins l'allure solennelle, et on n'y pense qu'au moment où tout à coup éclôt une de ses fleurs les plus exquises. Modèle de vie de saint, et en même temps modèle d'évocation d'une époque et d'un milieu. C. Sevrain, s. i.

Paul de Jaegher, s. i. *La vie d'identification au Christ Jésus.* Paris, Éditions de la Vie spirituelle, (10×16 cm.), 96 p. Prix : 2 fr.

Très bonne plaquette, qui témoigne de beaucoup d'amour pour Notre-Seigneur et d'un zèle ardent pour la perfection des âmes. Peut-être à la fois trop de choses et trop peu; surtout l'impression reste qu'il y a là un peu trop de sentiment et pas assez de netteté. C. Sevrain, s. i.

P. Marie-Bernard, o. m. c. *Aux jeunes gens. Pressant appel* 2e éd. Blois et Gembloux, œuvre du propagateur des « trois Ave Maria », 1927, (12×19 cm.), 116 p.

Petit livre écrit avec un cœur tout apostolique et tout vibrant d'amour pour les âmes, l'Église, la Patrie. Puisse non seulement la jeunesse française mais aussi celle des autres pays répondre à ce pressant appel par la pratique intégrale des devoirs qui y sont rappelés. L. Foucart, s. i.

A. Goossens, s. i. *Pour faire l'Action de Grâces.* Librairie de l'Action catholique. Bruxelles, 1928, (10×14 cm.), 67 p.

Utile à l'heure de l'oraison, la seconde manière de prier de saint Ignace nous vient encore à point au moment de l'action de grâces, et c'est pour nous en faciliter l'application que le P. Goossens a recueilli cette magnifique gerbe d'hymnes et de prières latines dont il nous fournit aussi une traduction à la fois précise et élégante. J. Wilmart, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

L'inhabitation en nous de la Sainte Trinité

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT.

L'inhabitation des trois Personnes divines dans l'âme du juste, sujet passionnant non seulement pour les théologiens de profession, mais pour toutes les âmes mystiques ou simplement intérieures qui désirent comprendre les réalités divines en elles. Nous avons donc pensé être agréable aux lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* en résumant les conclusions du remarquable travail que vient de publier le R. Père Galtier (1).

La première partie de l'ouvrage est consacrée à montrer le fait même de l'habitation commune des trois Personnes de la Sainte Trinité. Saint Paul, comme saint Jean, et après eux les Pères de l'Église, surtout les grecs, se complurent à entretenir les fidèles de la présence en leur âme de la Sainte Trinité qu'ils adoraient. Plus tard cette vérité consolante fut, non pas oubliée, mais quelque peu voilée par le langage plus abstrait et les préoccupations nouvelles des théologiens subséquents, qui se sont surtout appliqués à étudier les dons créés que Dieu produit dans le juste : la vie surnaturelle les a intéressés pour elle-même ; ils en ont analysé minutieusement les ressorts et ont invité les fidèles à admirer le magnifique organisme dont Dieu les avait pourvus pour leur permettre de s'élever jusqu'à la contemplation directe de son être infini. Ils ont discuté avec passion ces entités

(1) Paul GALTIER, s. I. *L'Habitation en nous des trois personnes. Le fait, le mode.* Paris, Beauchesne, 1928, (12×19 cm.), 262 p. — Délibérément nous avons omis toute la partie polémique contre Petau, de Regnon, Mgr Waffelaert, qu'on ne peut se défendre de trouver un peu trop développée. Nous nous sommes borné, sans discussion, à exposer les idées maîtresses de ce beau livre, croyant faire ainsi œuvre plus utile.

surnaturelles, formes, facultés, vertus ; et contre les protestants il fallut insister sur la réalité de cette transformation intime de l'âme, de cette vie et de ces énergies nouvelles qui caractérisent l'âme régénérée.

Mais cette insistance même pouvait faire perdre de vue le mystère consolant qui avait ravi les Pères de l'Église ; il y a en nous plus et mieux que les dons de Dieu, si magnifiques qu'ils soient ; il y a Dieu lui-même, le don incréé : Dieu s'établissant en nous, comme dans son temple, l'Être divin se rendant présent à l'âme tel qu'il est en lui-même, non seulement pour la maintenir dans l'existence et la mouvoir vers sa fin, pour la façonner à son image et la rendre participante de son mode d'agir, mais aussi et surtout pour se livrer, pour se communiquer à elle, pour la mettre en état de jouir, dans une certaine mesure, du don qui lui est fait de la Trinité elle-même. Ce fut le grand mérite de théologiens tels que Lessius, Petau, Thomassin, d'inviter les maîtres de l'École à étudier plus attentivement la présence de Dieu en nous ; car c'est un dogme de foi que Dieu, présent partout et à toute créature par son immensité, habite dans l'âme du juste d'une façon toute particulière. Malheureusement ces théologiens pour expliquer la sanctification de l'âme juste, ont cru devoir attribuer au Saint-Esprit une action sanctificatrice propre, une donation particulière, une présence spéciale. En cela ils se sont trompés. Toutes les opérations divines *ad extra* sont communes à la Sainte Trinité ; c'est toute la Trinité qui vient habiter l'âme : le Père, le Fils et l'Esprit. Pour habiter toutes en nous, et par elles-mêmes, dans leur réalité substantielle, il suffit aux trois Personnes d'y venir comme elles sont, et dans l'ordre où s'établit, au sein de leur ineffable Trinité, leur égale participation à la même nature ainsi qu'à la même volonté de nous prodiguer leurs biens. Multiples et distinctes entre elles, elles sont plus qu'unies, associées et coopératrices, elles sont l'unité même par tout ce

qui les met en rapport avec nous. Trois qui aiment, mais d'un seul et même amour; trois qui viennent, mais d'une seule et même venue. L'unité absolue de cet amour, et de cette venue, et de cette présence interdit d'y chercher le moindre trait par où s'y puisse discerner la part propre à l'une ou à l'autre Personne divine.

Mais ce serait aussi une erreur, ou du moins un manque de compréhension, d'imaginer la présence commune de la Trinité en nous, comme je ne sais quel contact anonyme avec la nature divine abstraite. Ce sont bien les trois Personnes de la Sainte Trinité qui habitent réellement, substantiellement, dans nos âmes; elles y viennent toutes et chacune avec leur caractère propre et personnel. Le Père y vient sans être envoyé, étant l'Innascible; le Fils y vient, mais envoyé par le Père parce qu'il est l'Engendré; le Saint-Esprit y vient, mais envoyé par le Père et le Fils, parce qu'il est leur don. Tout cela est à prendre à la lettre. Nous avons donc à reconnaître en nous à chacune des Personnes le trait spécial où se marque à la fois leur dépendance et leur relation d'origine : et les ayant toutes et chacune, les sachant toutes présentes en nous, notre foi et notre amour les atteindront telles qu'elles sont en elles-mêmes, car il y aurait erreur de confondre ce qui est réellement distinct.

Ce n'est donc pas une imagination que de les adorer dans le sanctuaire de notre âme, de les invoquer en tant qu'elles sont réellement distinctes; et même il convient que l'élan de notre âme vers elles se nuance des couleurs propres à leur personnalité. Notre attitude envers le Père sera filiale, parce qu'à lui seul, parmi nos hôtes divins, ce nom convient en propre : non pas à cause de nos relations avec lui, — car notre adoption est l'œuvre commune des trois Personnes — ou de ses dispositions envers nous, mais parce que seul il est le Père, en vertu de son éternelle paternité; Père unique de notre frère, il a de ce chef un titre unique de recevoir de nous

le titre de père, les frères par adoption du Fils unique devant avoir le même Père que lui. De même nous adorerons légitimement le Fils en tant que Fils, puisque, s'il vient à nous du même mouvement que le Père, il vient comme Engendré ; et notre attitude à son égard sera aussi naturellement et très justement fraternelle, puisque son Incarnation l'a fait entrer dans la famille humaine ; et s'il est vrai que la nature humaine du Christ n'est pas présente en nous, néanmoins les titres spéciaux qu'il a à nos hommages en vertu des démarches et des interventions de son humanité, ces titres appartiennent bien à sa Personne divine. Enfin puisque le Saint-Esprit est venu en nous, et habite en nous, tel qu'il est, fruit naturel du commun amour du Père et du Fils, pour le traiter comme il convient, nous avons à reconnaître et à adorer en lui le suprême bienfait et le gage substantiel de la charité divine. Affirmer donc la présence commune des trois Personnes de la Sainte Trinité n'empêche en aucune façon les rapports personnels avec chacune des divines Hypostases.

Mais comment concevoir cette présence spéciale de la Sainte Trinité, privilège exclusif des âmes justes ? Tel est l'objet de la seconde partie du livre. La tradition patristique nous apprend qu'elle est essentiellement d'ordre *ontologique*. Les Pères la conçoivent comme se réalisant par le fait même que l'on sort de l'état de péché, que l'on passe de la mort à la vie. Ils la décrivent sous la forme d'une application à notre âme de la substance des Personnes divines ; ils la comparent à un onguent qui communique sa douceur et son parfum, au sceau qui imprime son image, à un principe d'action et de vie qui se surajoute à ceux qui sont déjà en nous. La venue de Dieu en nous se manifeste par une refonte et une transformation de notre nature ; sa présence n'élève pas et n'amplifie pas seulement nos facultés ; du seul fait qu'il est là, la

substance même de notre âme se trouve comme déifiée. Pour faire entendre en quoi consiste la présence en nous des Personnes de la Sainte Trinité, les Pères nous les représentent comme s'appliquant à la substance de notre âme pour la façonner à leur image, lui communiquer des énergies nouvelles, parfaire sa vie surnaturelle.

La démonstration de ce fait a été donnée par Petau et elle demeure irréfutable. A moins d'ignorer la tradition patristique, on ne saurait plus élaborer une théorie complète de l'état de grâce, sans y intégrer les conclusions de l'illustre historien des dogmes. Aussi, sans songer à contester que la grâce sanctifiante soit la vraie, et, au sens défini à Trente, la seule cause formelle de notre justification, on ne peut hésiter à considérer les personnes divines comme contribuant, elles aussi, par une mystérieuse adhésion à notre âme, à la rendre divinement sainte et à lui conférer le bienfait de l'adoption.

Le P. de Regnon résume exactement la pensée commune de l'antiquité chrétienne lorsqu'il écrit : c'est la présence substantielle et personnelle du Saint-Esprit qui nous sanctifie en formant en nous son empreinte. Sans doute la grâce habituelle n'est pas le Saint-Esprit, pas plus que l'empreinte de la cire n'est le cachet imprimant. Mais la présence du cachet est nécessaire et pour former l'empreinte et pour la conserver. Car l'âme est comme une eau qui ne garde la figure imprimée qu'autant que le cachet demeure en elle comme une sorte de vertu informante. La grâce sanctifiante est une qualité qui affecte la substance même de l'âme. Mais cette qualité qui informe l'âme est le résultat de la venue de la Sainte Trinité, comme la couleur est le résultat de la présence de la lumière.

La conclusion qui se dégage de la tradition est donc que la présence de Dieu qui distingue les âmes justes de celles qui ne le sont pas est essentiellement d'ordre ontologique et qu'elle s'effectue au moment même de la justification. Peu satisfaisante donc l'explication proposée par un grand nombre

de théologiens, pour qui la présence spéciale de Dieu dans l'âme juste s'opère par voie de connaissance affectueuse : le privilège propre aux justes serait d'avoir Dieu présent comme *objet* de connaissance et d'amour.

Assurément les *actes* de charité établissent une union intime et très noble entre l'âme et Dieu, personne ne songe à le contester ; mais, comme le note justement Jean de Saint Thomas, une présence semblable, par elle-même, n'est que d'ordre intentionnel et ne produit qu'une union morale. S'il est vrai que l'amour aspire et tend au contact immédiat, par lui-même il ne produit pas une présence substantielle, telle que l'enseigne la tradition. Assurément encore la saisie de Dieu par l'âme, dans les états mystiques, la connaissance expérimentale et savoureuse peut s'appeler justement un mode nouveau d'inhabitation de Dieu dans l'âme, mais cette présence-là, si désirable, est une perfection nouvelle qui vient s'ajouter à la présence substantielle de Dieu produite par la grâce, et elle n'est pas le sort commun de tous les justes. Il est manifeste au reste que les actes de l'âme, de quelque façon qu'on les entende, ne peuvent rendre compte de l'inhabitation de la Sainte Trinité commune *à tous les justes*, qu'il s'agit précisément d'expliquer ; car Dieu est présent à l'âme de l'enfant baptisé, encore incapable de produire des actes, comme il reste présent au juste endormi ou distrait. D'ailleurs, comme il a été dit, chez les Pères, la présence de Dieu n'est pas décrite sous la forme d'une appréhension, par nos facultés, de l'opération divine sur nous ; elle apparaît chez eux non pas comme l'effet mais comme la cause de la connaissance et de l'amour qui permettent d'entrer avec Dieu dans des rapports d'ordre nouveau. En d'autres termes, Dieu n'est pas rendu présent à l'âme parce que celle-ci le connaît ou l'aime, mais elle le connaît et l'aime parce que Dieu est présent. La présence est antérieure aux actes.

Une fois établie la nature de la présence divine, le théologien se doit d'expliquer comment s'établit cette présence particulière. Le problème se réduit à assigner le principe de cette présence et à rendre raison de ses caractéristiques. Or, cette présence coïncide avec la justification même du pécheur ; elle est spécifiquement différente de la présence substantielle de Dieu commune à toutes les créatures ; elle est enfin une présence amicale, et c'est là son trait dominant. Par elle-même elle constitue, en faveur de toutes les âmes justes, un don des Personnes divines et leur assure, sans plus, une possession effective et réelle de ces Personnes.

Le Père Galtier se rallie à l'explication de Vasquez, mais en la complétant. Selon lui, Dieu se rend présent à l'âme par *l'opération* même par laquelle il l'établit dans l'état de grâce.

Cette théorie rend compte immédiatement de trois des caractéristiques de la présence propre aux justes : cette présence en effet est d'ordre ontologique, elle est commune à tous les justes et elle se produit au moment même de la justification. Le point délicat est de prouver que cette présence diffère spécifiquement de celle qui résulte de l'immensité de Dieu : car on a surtout objecté à Vasquez que la présence de Dieu impliquée dans l'œuvre de la justification, étant le résultat d'une opération, paraît se réduire à la commune présence de Dieu dans toutes ses œuvres. Mais il suffit de remarquer, pense le P. Galtier, que cette opération de Dieu est d'ordre absolument spécial et transcendant. En effet, comme l'enseigne saint Thomas, la présence de Dieu dans une créature résulte d'une relation réelle avec lui. Dès lors qu'une relation nouvelle s'établit entre Dieu et l'âme, Dieu est rendu présent à elle d'une façon nouvelle. Or la régénération diffère essentiellement de la création et de toutes les autres opérations divines : elle fonde une relation nouvelle et spécifiquement différente entre l'âme régénérée et son Dieu. D'ailleurs, d'après l'enseignement des Pères, la grâce est le résultat d'une

intervention divine d'ordre tout à fait spécial. Cela seul nous autorise à reconnaître dans cette intervention la raison propre d'une présence de Dieu également spéciale. C'est ce que dit clairement Saint Thomas : « La raison de la présence spéciale de Dieu dans les âmes justes est un effet de Dieu qui est en elles et n'est pas dans les autres créatures. Or cet effet ne peut être un acte, sinon Dieu ne serait pas dans le juste endormi autrement qu'il n'est dans les autres créatures. Il faut donc que cet effet soit un *habitus*; c'est à raison de cet *habitus* que le Saint-Esprit habite l'âme juste » (I, *dist.* 17, q. 1, a 1).

Autre raison : la production de la grâce est une opération proprement *assimilatrice* de notre être aux Personnes divines, qui, de par sa nature même, exige et explique la présence spéciale de Dieu. Assurément, la création produit, elle aussi, une certaine ressemblance avec Dieu; mais la ressemblance ainsi obtenue demeure nécessairement lointaine; surtout elle ne tient nullement au but et au mode d'action dont elle résulte. Dans la production de la grâce, au contraire, l'assimilation est voulue : elle est le but et le terme propre de l'opération divine, et c'est pourquoi cette opération constitue plus qu'une création, elle est une régénération; aussi la ressemblance est incomparablement plus parfaite, elle dépasse celle qui résulte de l'opération purement créatrice de toute la distance qui sépare le surnaturel du naturel, elle s'étend jusqu'à l'intime de la vie divine; l'image ainsi obtenue reproduit jusqu'aux traits les plus particuliers des Personnes divines : chaque Personne divine, en produisant la grâce, grave chacune son image. On le voit donc, de la grâce aux Personnes divines il n'y a pas seulement une relation d'origine, il y a aussi une relation de ressemblance qui est d'ordre unique. L'une et l'autre d'ailleurs lui sont essentielles : c'est à raison même de sa nature et abstraction faite de tous actes en procédant, que l'on peut la dire orientée vers la Sainte Trinité. Et puisque cette orientation,

absolument unique dans le monde créé, tient également à la manière dont elle est produite, il n'est que juste d'en conclure, pour l'opération dont elle est le résultat, à une diversité la mettant à part des autres opérations.

Enfin la présence de Dieu, qu'implique l'œuvre de notre justification, présente un autre caractère qui, à lui seul, permettrait de la distinguer de la présence d'immensité : elle est la présence de Dieu, d'un Dieu qui se donne. L'opération par laquelle et dans laquelle elle se réalise ne nous rend pas seulement semblables à Dieu, elle nous en rend possesseurs. Quand les Personnes divines produisent en nous la grâce et les vertus infuses, quand elles gravent dans nos âmes leur image, elles ne le font que pour nous permettre de les atteindre par ces actes surnaturels de foi et d'amour qui se terminent à elles, pour nous rendre capables de les saisir, d'entrer dans leur intimité. Elles s'offrent donc à nous par les dons mêmes qui nous rendent capables de les atteindre et de jouir d'elles. De plus, comme le remarque saint Thomas, « nous ne possédons que ce dont nous pouvons jouir, ou user à notre gré ». Or, il ne dépend que de nous de poser les actes des vertus infuses par lesquels nous atteignons Dieu : nous pouvons à notre gré nous unir à lui par la connaissance et l'amour. La condition posée par saint Thomas pour la possession est donc réalisée ; par le fait même de notre justification nous possédons réellement les Personnes divines, avant même que nous posions des actes. Ainsi nous pouvons conclure que la production de la grâce sanctifiante constitue une opération d'un ordre tout à fait spécial, et par conséquent un mode de présence nouveau et spécifiquement différent de celle qui est le résultat de son immensité.

Telle est l'explication proposée par le P. Galtier, avec une abondance de textes patristiques que nous n'avons pu manifester ici. Assurément bien des questions pourraient encore se poser. Qu'entend-il par cette application des per-

sonnes divines à notre être, dont il est si souvent question? Et bien d'autres. Mais notre intention n'étant que d'exposer les conclusions du R. Père, nous pouvons nous arrêter ici; nous espérons avoir montré au lecteur l'importance de ce nouveau travail et l'utilité qu'il pourra retirer de sa lecture.

E. HOCEDEZ, S. I.

Un mouvement récent de la théologie protestante

L'ÉCOLE DE KARL BARTH

Cette jeune école — jeune par ses années d'existence : elle vint au jour après-guerre, jeune aussi de la jeunesse de ses membres qui appartiennent tous à la plus récente génération des théologiens protestants allemands — cette jeune école a jeté un certain émoi dans les universités d'outre-Rhin.

Son chef, Karl Barth, est un Suisse, né à Bâle en 1886, étudiant à Tubingue et à Berlin, fortement influencé alors par Harnack, avec qui son désaccord est actuellement complet, professeur à Göttingen en 1921, et depuis 1925 à Münster en Westphalie. En 1918, il publiait un commentaire de l'épître aux Romains, promis à une rapide fortune : dès l'année 1926, en paraissait une cinquième édition (1). Rarement l'exégèse savante remporta pareil succès : qu'est-ce

(1) Karl BARTH, *Der Römerbrief*, 5e édit., Munich, Christian Kaiser, 1926. — La littérature de l'école est fort abondante. On trouvera une bibliographie, déjà insuffisante il est vrai, chez G. KRÜGER, *The Theology of Crisis. Remarks on a recent movement in German Theology*, dans *Harvard Theological Review*, vol. XIX, 1926, p. 257; et dans la monographie de Max STRAUCH, *Die Theologie Karl Barth's*, 3e édit., Munich, Kaiser, 1926, p. 53 et 59. — La revue « *Zwischen den Zeiten* », Munich, Kaiser, fournit de ci de là et incidemment des renseignements plus récents.

donc que cet ouvrage présentait d'étrange et d'original pour acquérir une publicité si inouïe?

Étrange, il l'était à la vérité. Jusqu'alors, un axiome régnait, incontesté, parmi les théologiens non moins que parmi les historiens de l'Écriture sainte : les méthodes philologique, historique et archéologique sont l'instrument *nécessaire et suffisant* d'une œuvre exégétique véritablement scientifique. Or, voilà que Barth rejetait ce dogme, ou plutôt, il dénonçait, dans la préface de son œuvre, la triste insuffisance de l'herméneutique classique dès qu'on l'applique à des écrits religieux. A ses yeux, ces écrits relevaient de principes d'interprétation tout spéciaux qu'il s'efforçait d'établir, et c'est un essai de leur application qu'il présentait au public dans son commentaire de l'épître aux Romains.

L'allure délibérément rétrograde de cet ouvrage lui donna l'air d'un bloc erratique égaré au milieu de l'exégèse officielle. En fallait-il davantage pour rallier la jeunesse, toujours frondeuse, des écoles? Et pourtant, l'originalité de la structure le cédait vite à une nouveauté plus scandaleuse encore, la nouveauté de la doctrine théologique qui faisait le fond de l'ouvrage. Sous la forme insolite d'un commentaire de saint Paul, ce n'était rien moins qu'une critique radicale de la théologie régnante que Barth avait entreprise; ou plutôt l'objectif précis de son attaque, c'était la conception même qu'on se faisait de la science théologique au détriment de la conception authentiquement luthérienne, dont il s'annonçait le restaurateur.

Cette apparition d'une doctrine nouvelle répondait à point aux désirs obscurs de la jeune génération. Celle-ci assistait alors à l'effondrement des espérances allemandes, qui équivalait pour elle à la ruine de la civilisation occidentale. Les malheurs présents condamnaient la culture du passé. Pour rebâtir la cité, il fallait chercher des formules nouvelles en matière d'éducation, d'art, de sociologie, de religion

même. Précisément, sur le terrain religieux, Barth apportait-il peut-être les pierres d'assise de la théologie de demain ?

Un groupe de jeunes ne tarda donc pas à se ranger derrière le nouveau prophète. Il eut bientôt son organe, *Zwischen den Zeiten*, dont le succès dut être rapide, puisque les numéros des premières années sont épuisés. Et que firent les anciens ? Harnack, avec bien d'autres, supporta mal ces enfants turbulents. En 1923, dans la « *Christliche Welt* » il adressait à Barth « Quinze questions à ceux des théologiens qui méprisent la théologie scientifique, *Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen* ». Peu après, paraissait la réponse de Barth : « Seize réponses et lettre ouverte à Adolphe von Harnack, *Sechzehn Antworten und offener Brief an Adolf von Harnack* (1) ». Le seul titre de ces questions indique le sentiment qui a inspiré leur auteur.

Plus récemment, en mai 1926, Harnack donnait à Bonn six conférences reproduites par la « *Christliche Welt* » (1926, n. 16-20) et réunies l'année suivante en un fascicule : « La formation (Entstehung) de la Théologie chrétienne et du dogme ecclésiastique » (Gotha, Klotz, 1927). Dans sa courte préface, il explique le choix de son sujet : il fut dicté par l'intention d'inspirer à la jeunesse studieuse le souci de la vérité historique, « en une époque qui court le risque de sous-estimer la recherche critique de cette vérité et de se dispenser de tout travail sévèrement méthodique, voire même de le récuser sous l'appellation d'historicisme ». N'en doutons pas, c'est contre Barth et consorts que Harnack défend ici les droits de « l'ancienne théologie scientifique ».

Dans le groupe des partisans de l'école nouvelle, se distingua dès la première heure un jeune homme dont le nom est déjà célèbre dans l'Allemagne intellectuelle protestante,

(1) *Christliche Welt*, 1926, n. 37 et nn. 5-6 et 16-17.

le Docteur Friedrich Gogarten, pasteur à Dorndorf, en Thuringe. Il se révéla pour la première fois en 1920, à Wartburg, par une conférence inspirée des idées de Karl Barth, qu'il prononça devant une assemblée de théologiens protestants de la vieille école. Au dire du vieux Krüger, qui était présent, l'impression en fut profonde : « Nous nous séparâmes, écrit-il ingénument, avec le sentiment d'avoir entendu quelque chose d'important, sans être toutefois capables d'en donner un rapport exact » (1). Depuis lors, Gogarten a déployé une belle activité littéraire. Enfin, l'an dernier, au congrès de Lausanne, il intervint dans l'après-midi du 4 Août 1927, à la suite de la conférence d'Adolphe Deissmann sur « le message de l'Église au monde, l'Évangile ». Le rapport de son intervention, malgré sa brièveté, permet néanmoins de reconnaître les idées chères à son groupe (2).

Parmi les autres disciples de Karl Barth, citons encore le Docteur Édouard Thurneysen, pasteur à Bâle, un des collaborateurs les plus assidus de leur périodique, et Émile Brunner, auteur de plusieurs études de philosophie religieuse. Fait remarquable, l'historien bien connu du Nouveau Testament, Rodolphe Bultmann semble se laisser entraîner par ce courant nouveau. Et même le « Jésus » qu'il nous a donné récemment est composé d'après les principes de l'exégèse barthienne appliqués aux Synoptiques (3).

Max Strauch a écrit, au sujet de sa propre étude sur l'œuvre compacte et apocalyptique de Barth, qu'elle ouvrait un étroit sentier à travers une forêt vierge. C'est assez dire qu'on ne peut résumer la doctrine barthienne sans s'exposer au risque de la fausser, ou tout au moins de l'appauvrir. Nous ne pré-

(1) G. Krüger, art. cité, p. 234. — (2) *Faith and Order. Proceedings of the World Conference, Lausanne, August 3-21, 1927.* Edited by H. N. Bate, Canon of Carlisle, Londres, Student Christian Movement, 1927, p. 102. — (3) R. Bultmann, *Jesus,* Berlin, 1926.

senterons donc ici que l'« essai » d'une reconstruction d'ailleurs partielle, nous promettant d'y revenir pour la compléter.

L'œuvre théologique (1) de Karl Barth prétend se fonder sur une intuition *biblique*, l'intuition d'un Dieu transcendant, à la fois juge et sauveur.

Serait-ce que la Bible ait à ses yeux la valeur d'une révélation sur Dieu faite par Dieu lui-même? sur ce point déjà, sa pensée n'est pas aisée à saisir. En fait, croyons-nous, il établit son système sur une connaissance de Dieu que l'esprit humain tire de lui-même et non d'un enseignement extérieur, oral ou scripturaire. Seulement, la perception directe que nous avons du divin, Barth la conçoit non comme l'exercice d'une faculté active de l'esprit, mais comme une opération exercée par Dieu lui-même dans la pensée, comme une « parole divine » prononcée à la raison supérieure de l'homme, comme une « révélation » enfin dans laquelle le Dieu caché se manifeste librement.

Or, fait remarquable — et inexpliqué — l'enseignement de la Bible traduit avec un rare bonheur cette révélation divine. Bien plus, il en explicite fort distinctement le contenu trop confusément perçu. La Bible n'est donc pas la voix de Dieu qui nous parle; cette voix nous parle sans mots ni phrases au sommet de notre pensée; mais au moins la Bible nous interprète-t-elle la parole divine dans le langage humain le moins inapproprié. De là vient qu'il est de bonne méthode de s'imprégner de la doctrine biblique pour prendre peu à peu conscience du contenu de notre propre pensée. C'est en

(1) De sa méthode exégétique, O. Cullmann a fait une critique fine et pénétrante et un essai de mise au point assez heureux. Toutefois, au point de vue catholique, son article appelle d'importantes réserves. Cfr. O. Cullmann, *Les problèmes posés par la méthode exégétique de Karl Barth* dans *la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* de la faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, 1928, p. 71.

ce sens bien particulier que Barth appuie sur la Bible toute sa construction théologique.

L'intuition biblique d'un Dieu transcendant est, disions-nous, le fondement de la théologie barthienne. La transcendance divine est assurément un des dogmes les plus incontestés de la littérature judaïque et chrétienne. Il s'y formule en des termes symboliques et poétiques que Barth traduit dans le langage plus technique — mais non pas nécessairement plus adéquat — de la philosophie moderne. Dieu sera appelé l'Absolu vis-à-vis du relatif, l'existentiel vis-à-vis du contingent, le totalement hétérogène « das ganz-andere », l'au-delà incommensurable du monde de notre expérience, « gegenüber allem Hier das incommensurable Dort ». Sa transcendance l'élève hors de la portée de toutes les formes de notre savoir, hors du sentiment religieux, de nos déterminations conceptuelles, de notre conscience morale.

Et pourtant, nous connaissons Dieu, nous le désignons dans son être propre. Mais rappelons-nous que cette connaissance n'est pas due à un exercice d'une faculté opérative ; elle nous arrive par la voie d'une « révélation » que Dieu fait librement à la pensée et que celle-ci reçoit en quelque sorte passivement. De la sorte, le problème de la possibilité d'une connaissance du transcendant — problème que d'autres cherchent à résoudre grâce à la notion d'analogie — Barth veut le résoudre au moyen du concept de révélation.

De plus, la connaissance de Dieu une fois acquise par révélation, est susceptible d'être interprétée par les formes innées de notre connaissanee active, par nos déterminations conceptuelles. Il est vrai, cette interprétation sera forcément inadéquate ; pour trahir le moins possible son objet, elle fera appel à la méthode dialectique hégélienne, qui ne s'arrête ni à la thèse ni à l'antithèse, sachant que l'Absolu échappe à l'une et à l'autre ; néanmoins, malgré ses défectuosités, elle constituera un système rationnel de Dieu, une

« théologie » scientifique, aussi parfaite que puisse la construire l'esprit humain.

Ces premiers principes de la doctrine barthienne l'opposent déjà radicalement, dans les intentions de son auteur, à la conception protestante contemporaine de la théologie.

D'abord et surtout, opposition à « la romantique religieuse » née avec Schleiermacher. Ce dernier avait rabaissé la théologie au rang d'une science du « sujet » psychologique. La religion, disait-il, consiste en un ensemble complexe de jugements spéculatifs et pratiques et d'expériences sentimentales; mais la valeur ontologique de ces connaissances religieuses est irrémédiablement problématique; on ne peut donc assigner comme objet à la science théologique des réalités indéterminables; reste à faire d'elle une science de nos expériences religieuses elles-mêmes, non pas en tant qu'elles se présentent — faussement — comme des jugements de valeur sur la réalité objective, mais simplement en tant qu'elles sont des formes et des modifications originales de notre vie intime; la théologie aura donc pour unique tâche de définir le phénomène religieux, d'en démêler et d'en classer les diverses formes, d'en déceler les origines psychologiques obscures et subconscientes, d'en prévoir les répercussions affectives et les efficacités pratiques. Bref, conclut Barth, Schleiermacher a fait de la théologie une phénoménologie de la conscience religieuse et une anthropologie. Cela équivaut à la négation même de la théologie, qui doit être une science de *l'objet*, de l'autre que le sujet, du totalement étranger à notre expérience psychologique.

Opposition à Schleiermacher, opposition également à la théologie exclusivement historique. Celle-ci en est venue aujourd'hui à faire du Christianisme un chapitre de l'histoire des religions et l'histoire des religions elle-même n'envisage les différentes religions que comme autant de formes plus ou moins originales et plus ou moins pures d'une unique

activité religieuse inhérente à la nature même de l'homme. Ici de nouveau la théologie est devenue une science de l'homme et n'est plus ce qu'elle devrait être, une science de Dieu.

Opposition enfin à toute théologie qui s'appuie sur une philosophie idéaliste. Sans doute, c'est à cette philosophie que Barth emprunte la méthode dialectique grâce à laquelle il veut construire sa propre théologie. Seulement, chez Barth, l'usage de cette méthode est subordonné à une connaissance préalable de l'Absolu, au lieu que chez Hegel, elle est la voie qui nous y conduit. Pour le premier, l'Absolu se donne à notre pensée, librement, dans une révélation; la dialectique n'a pour tâche que de balbutier en de pauvres mots humains cette révélation originelle. Pour le second, au contraire, la pensée se donne à elle-même, en obéissant à son rythme de thèses, d'antithèses et de synthèses, toute sa possession de l'Absolu.

Et de nouveau, objecte Barth, cet idéalisme est une négation de la théologie. Il suppose que l'Absolu est naturellement immanent à la pensée, qu'il suffit à celle-ci de suivre son cours pour se rencontrer et coïncider avec lui. Dans cette hypothèse, la science théologique s'identifiera donc avec la déduction rigoureuse des moments dialectiques qui constituent la nature même de la pensée; elle ne sera plus la science de cette transcendance qui définit l'être de Dieu.

La notion de transcendance, corrigée en quelque sorte par celle de révélation, tel est le premier moment de la doctrine barthienne. Le second — joint étroitement au premier — est constitué par la notion de salut. On peut même dire que cette notion non seulement continue le développement du système, mais que prise dans toute son ampleur, elle le conduit à son terme. Par quelle voie Barth est-il amené à l'introduire? Il nous répond en nous faisant prendre une vive conscience de la condition dramatique de l'homme, dans la vie présente et de son urgente nécessité d' « être sauvé »

La nature et la loi du monde présent est moins de vivre que d'aspirer à la vie. « Der Drang zum Leben » : tout ici-bas est mû par cette poussée essentielle ; rien ne se possède vraiment, tout est en insatisfaction, en appétition, en « Eros ». Or, ironie amère de la Nature, cet Eros cosmique, ce vouloir-vivre du monde l'achemine en fait à son anéantissement et à sa mort. Et en effet, telle est encore une des conditions de ce monde, qu'il ne peut se réaliser dans des formes nouvelles qu'en se supprimant dans les anciennes. Les âges de la vie, les générations humaines, les civilisations millénaires, tout s'écoule et s'évanouit à chaque instant au rythme impitoyable des ans. Qu'on ne dise pas de l'homme qu'il *vit* ses joies, ses hautes pensées, ses desseins généreux, les productions de son art, les certitudes de sa science, toute sa culture enfin ; qu'on dise plutôt qu'il est mourant à toute heure ; puisque toute heure nouvelle en supprime une autre avec laquelle l'homme semblait coïncider tout entier. Misérable sort d'un monde impuissant à être jamais égal à lui-même, énigme formidable de ce qui ne vit qu'à condition de mourir !

Qu'est-ce donc qui a mérité à l'homme cette destinée de mort ? C'est le péché, répond Barth. Le péché, mais entendons bien non pas l'acte individuel ni même collectif d'une volonté désordonnée, non pas un fait inscrit dans l'histoire temporelle de l'homme, mais une « disposition transcendantale » de l'humanité. Barth veut dire sans doute que la succession de ses états résulte pour l'homme de sa condition d'être fini et matériel, la matière ayant pour effet d'étirer en quelque sorte son existence et de la distribuer en moments extérieurs les uns aux autres.

La volonté de vivre du monde aboutit donc à sa mort non moins qu'à sa vie, parce qu'elle est le vouloir-vivre de l'être qui n'est plus totalement être, de l'être tombé de son illimitation essentielle, de l'être déchu et pécheur.

Mais enfin, ce vouloir-vivre du monde est-il donc inéluc-

table? D'où vient que le monde subisse sa dure contrainte? Ne pourrait-on pas s'y soustraire et par conséquent échapper à l'universelle déception?

Eh non! il ne le peut pas. Le monde présent, bien qu'infiniment distant du monde divin, en est néanmoins la créature. En vertu de l'action créatrice, ou peut-être même s'identifiant avec elle, s'exerce sur notre monde une pression divine qui tend à le porter au delà de lui-même; un mouvement d'origine divine traverse le monde inférieur qui le pousse à se dépasser et à retrouver à son terme le principe dont il émane.

Or, il semble bien, si toutefois nous sommes fidèles à la pensée barthienne, que la « volonté de vivre » du monde exprime en termes philosophiques cette tendance essentielle — Barth ne dira pas métaphysique mais « transcendantale » — que Dieu met au cœur des choses et par laquelle il les attire vers lui. Et dès lors on saisit pourquoi le vouloir-vivre du monde est inéluctable, puisqu'il est la loi que Dieu impose à son être.

Pour tout dire, en tant que le monde est de Dieu, il ne peut pas ne pas vouloir vivre; en tant qu'il est du péché, il ne peut pas ne pas mourir.

Dualisme de Dieu et du monde, dualisme non pas encore en voie, mais en volonté de se résoudre en un monisme, ainsi pourrait-on caractériser le système de Barth au point où nous en sommes de son exposé. Et ne croyons pas que cette doctrine du retour du monde à son principe divin, Barth la présente comme le fruit de la réflexion philosophique. On ne pourrait trop répéter qu'il veut trouver dans la Bible, comme dans un écho fidèle de la Parole divine, la réponse aux problèmes de l'existence. Et précisément, la doctrine qu'on vient de voir trouve elle aussi son expression dans la Bible, dans le dogme de l'eschatologie judaïque et paulinienne. Seulement les principes exégétiques de Barth l'autorisent — du moins ainsi le croit-il — à dépouiller ce dogme des représentations

matérielles et cosmologiques dans lesquelles sa formule première s'est présentée. La « dernière heure » attendue n'est pas, à parler rigoureusement, une « heure », un « moment » du temps : c'est l'état de l'être se retrouvant dans son identité avec lui-même, par delà la succession temporelle, c'est l'éternité sans commencement, sans mouvement et sans terme, c'est Dieu engendrant dans son existence éternelle ce qu'il a créé dans le temps.

Le salut de l'homme, on l'a deviné, est exactement ce passage de son existence temporelle à une existence éternelle. Par quelle voie l'homme va-t-il l'effectuer ? Existe-t-il un chemin de l'homme vers Dieu ? Y a-t-il peut-être un effort humain, aussi difficile que sublime, qui puisse satisfaire cette universelle appétition de Dieu qui est la forme même de notre monde ? Barth répond résolument, en conformité prétendue avec la pensée la plus authentiquement paulinienne : l'homme est radicalement impuissant à se sauver.

Pour le prouver, il ne faut en appeler à aucun nouveau principe. Sous la poussée de son désir incoercible de salut, la vie du monde se répand et se spécifie en une foule d'activités, qui sont, consciemment ou à son insu, autant d'essais tentés en vue d'apaiser son désir. Mais il se fait que ces activités, au lieu de l'acheminer à la fin convoitée, l'en éloignent, nécessairement. En effet, il ne s'agit de rien moins pour le monde que de mettre en soi l'unité et l'identité absolue. Or, de par sa propre nature, il est, nous l'avons vu, division d'avec soi-même, multiplicité quantitative et succession temporelle. Telle est la loi de son être ; telle sera aussi celle de son opération. Celle-ci, loin d'effectuer l'unité du monde, l'épuisera donc en une multitude indéfinie d'états qui s'opposeront et se détruiront les uns les autres.

Aussi n'est-il aucune forme de l'activité humaine sur laquelle Barth n'ait voulu jeter ou le ridicule ou le mépris. Il poursuit l'action dans toutes les voies qu'elle se fraie, dans

son dévouement à toutes les causes, dans son savoir, dans son art, dans tout le système de sa vie morale : rien ne trouve grâce devant son pessimisme radical. Mais c'est la religion qui subit de sa part la plus acerbe critique. Il n'en épargne aucune des formes : ni la dogmatique conceptuelle — celle qui se raidit dans des thèses, sans leur opposer leurs antithèses — ni l'ascétisme moral, ni la vie sociale religieuse ou l'Église, ni la piété, ni la mystique.

Sans doute, Barth le reconnaît, la vie religieuse est la tentative la plus héroïque et la plus hardie de l'homme, pour effectuer entre lui et Dieu cette fusion éternelle en laquelle consiste le salut. Mais elle est aussi son activité la plus dangereuse : parce que, plus que toute autre forme de notre action, elle nourrit cette funeste illusion qui nous fait croire au pouvoir salvifique de notre effort. Ne trouve-t-on pas chez les mystiques la naïve persuasion de s'être approchés très près du Dieu très haut?

Et pourtant, il est un moment de la religion où elle devient salutaire. C'est, il est vrai, le moment suprême, moment, semble dire Barth, que tous les hommes même religieux ne connaissent pas, à savoir précisément, le moment où l'homme confesse la stérilité de la religion. Oui, vécue à fond, il arrive que la religion fasse éclater son impuissance et aspirer à sa suppression. Saint Paul et Luther vécurent ce moment-là. Tous les deux, après une activité gigantesque en vue de leur justification par les œuvres et l'obéissance à la loi, ont constaté tout à coup l'inutilité de leur effort. Comme si la véhémence même de cet effort leur avait soudain brisé le cœur et qu'alors enfin, au prix de la plus tragique expérience, ils avaient connu l'essentielle misère de l'homme.

En tout cas, qu'on y arrive par l'excès de la religion ou autrement, il reste que la confession de l'inutilité des œuvres humaines est une première attitude indispensable en vue du salut. Certes, nous ignorons encore jusqu'ici l'existence ou

même la possibilité du salut. Nous disons seulement que si l'homme peut être sauvé, il faudra d'abord qu'il s'avoue sans cesse irrémédiablement condamné. Tel est le paradoxe dans lequel Barth se complaît. Et il veut dire que pour arriver à l'unité et à l'harmonie de l'existence éternelle, l'homme commencera par confesser le déséquilibre foncier et la vivante contradiction — qu'en vain son action cherche à résoudre — de son existence temporelle.

Mais l'homme peut-il être sauvé ? Puisqu'il ne peut *se* sauver lui-même, peut-être Dieu a-t-il pris l'initiative de son salut? C'est en effet ce qui arrive, déclare Barth, conformément à la Bible. Dans sa réponse, il fait une place au Christ Sauveur, il donne un rôle salvifique à une certaine « foi », celle qu'il croit être la foi vraiment luthérienne, enfin il rend un sens à la notion d'Église que sa critique des œuvres humaines semblait avoir vidée de tout contenu.

Nous traiterons à fond plus tard, s'il plaît à Dieu, cette dernière partie de l'œuvre barthienne. Ce que nous en avons dit nous permet déjà d'apprécier sa sotériologie du point de vue du dogme catholique.

Barth a raison, incontestablement, en faisant dépendre le salut de l'homme d'une initiative divine. Sans elle, toute la vie humaine, même religieuse, est, non pas pécheresse — comme l'a dit Luther, et comme le répète Barth — mais au moins stérile et vaine relativement au salut. Seulement, dans la doctrine catholique, la démarche initiale de Dieu a précisément pour résultat de rendre à nos œuvres une valeur salvifique. Sa grâce en effet n'est pas une pure attitude de bienveillance, fictive et inagissante ; elle est une opération de son amour qui nous atteint et qui nous transforme au plus intime de notre être. A son tour, notre être sanctifié sanctifie notre activité ; celle-ci en rapporte un surcroît de grâce à notre être, lequel en féconde plus abondamment nos opérations, de sorte que le chrétien est véritablement l'artisan de son salut. Et

non seulement c'est l'action spécifiquement religieuse qui retrouve de cette manière une valeur salvifique, mais toute œuvre humaine est désormais salutaire, qui, conforme à l'honnêteté naturelle, procède d'un cœur sanctifié. A notre travail, à notre science, à notre art, à notre industrie, à notre famille, à notre amitié, à notre pays, à tous nos gestes de bonté, à nos bons désirs les plus obscurs comme à nos desseins les plus généreux, à toutes ces formes si caduques de notre existence présente, à tout ce monde dont nous sommes faits et dont l'évanouissement incessant peut sans doute nous attrister, la grâce intérieure donne la vertu de construire et pour ainsi dire de fabriquer des réalités éternelles. Et c'est pourquoi, à l'intérieur du catholicisme, le pessimisme, la doctrine qui « condamne notre culture », ne peut pas avoir le dernier mot.

Barth en est resté, ou, si l'on préfère, est revenu délibérément à la thèse luthérienne de la justification extrinsèque suivant laquelle Dieu pourrait nous sauver, tout en nous laissant tels que nous sommes, pécheurs et « condamnés ». Quoi qu'il en pense et n'en déplaise à sa méthode exégétique, cette thèse ne peut pas se réclamer de saint Paul, pas plus au reste qu'elle ne peut se justifier devant la pensée philosophique. Au contraire, la thèse catholique de la grâce sanctifiante non seulement s'appuie sur les Écritures, mais résiste bien à la critique de la raison. Certes, elle ne s'impose pas à l'esprit comme une nécessité analytique, mais elle lui propose un « mystère » bon et salutaire à « croire ». Mystère, la grâce intérieure l'est en ceci qu'elle est à la fois don créé, qualité finie et principe d'inhabitation du Dieu transcendant ; que, tout en nous conservant notre existence temporelle, elle nous confère déjà notre existence éternelle. Réalité mystérieuse donc, mais non pas néant impensable. Pour l'accepter, il eût fallu renoncer plus généreusement au rationalisme, auquel l'école de Barth, malgré des efforts sincères, succombe encore.

L. MALEVEZ, S. I.

La réaction contre la propagande protestante

Après l'exposé succinct des efforts acharnés que les protestants déploient dans nos régions (1), il serait superflu, croyons-nous, d'insister sur la nécessité d'une réaction urgente : pour une conscience sacerdotale, la chose s'impose sans réplique et sans délai.

Au seuil de cet article, où nous voudrions définir les méthodes de défensive et d'offensive, une remarque est opportune : c'est qu'il importe d'envisager en face, de sang-froid et avec confiance, la gravité du péril.

Il ne faut pas, voulons-nous dire, le *sur-évaluer* : la propagande protestante, qui a échoué en France, qui est en train d'échouer en Flandre, n'a pas grande chance de réussir en Wallonie, pour peu que le clergé se montre vigilant, actif, à la hauteur de sa mission divine. Là où le protestantisme, si contradictoire dans ses principes, si malade par ses divisions, est carrément démasqué, nous ne croyons pas que le bon sens de notre peuple, facilement, se laisse prendre à l'appât. Encore faut-il qu'on l'expose tel qu'il est...

S'il est peu sage d'exagérer le danger — parce que rien ne sert d'ameuter les esprits et de se livrer à une agitation fébrile — il serait insensé de *sous-évaluer* l'importance de l'offensive réformée ; tomber dans ce second travers aurait des conséquences indéfiniment plus graves : la propagande protestante n'a chance de réussir que là où elle ne serait point contrecarrée, et où le clergé responsable, en s'abandonnant à l'inaction, déclarerait, explicitement ou implicitement, que le péril est nul. A supposer même que la propagande protestante ne récolte aucun fruit appréciable, il resterait qu'elle

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, juillet 1928, p. 503 s.

aurait semé, dans nos populations déjà si peu ferventes, des germes nouveaux d'indifférentisme religieux ; et voilà une conséquence à laquelle il est urgent de parer sans retard.

I. — La méthode défensive.

Il y a une double attitude à prendre à l'égard du prosélytisme protestant : celle qui met à l'abri des incursions du ravisseur les brebis du bercail, et celle qui court à la recherche des brebis égarées.

La première, que nous appellerons méthode défensive, doit développer chez nos fidèles une mentalité immunisée contre le poison de l'erreur, et, dans l'espèce, *un état d'esprit anti-hérétique ou anti-protestant ;* non point, Dieu merci, que nous préconisions la haine contre nos frères égarés — la haine est le sentiment le plus anti-chrétien qui soit — ; mais, tout en inculquant la charité la plus délicate à l'égard des personnes, il est nécessaire d'inspirer l'amour de la vérité et l'aversion de l'erreur. Précisons le détail de cette méthode.

1. — La *prédication* est le moyen le plus efficace que le prêtre possède pour lutter contre l'erreur : *l'exposé du dogme* peut toujours être, directement ou indirectement, une excellente occasion de rencontrer les prétentions de l'hérésie, et, en le vengeant au nom de la raison et de la foi, de confondre celles-ci. Insistons toutefois sur le *côté positif*, dogmatique et consolant, des vérités de notre foi, plus encore que sur leur défense contre les attaques et les sophismes de la Réforme.

En nous appuyant souvent sur les *textes de l'Écriture*, en citant fréquemment les passages de l'Évangile qui s'y rapportent, établissons solidement la base des articles de la foi, et montrons à l'évidence qu'ils font partie de la révélation du Christ. Ce qui fait la force de la propagande protestante

— et aussi sa faiblesse, car elle en use de façon souvent illégitime, — c'est *l'habileté avec laquelle elle a recours aux textes de la Bible*. L'ignorance de la Sainte Écriture et surtout des Évangiles est, pour les chrétiens non avertis, une cause d'infériorité, sinon d'apostasie.

Il nous paraît que, si nous prêchons le dogme avec la double préoccupation d'en établir les assises et d'en montrer l'inébranlable fermeté, et, dans ce but, de nous appuyer sur la Sainte Écriture, sans négliger la Tradition ni la raison, nous aurons confondu les négations de l'erreur, et prémuni l'esprit de nos fidèles contre les fallacieuses allégations de l'hérésie. Il y a même là, si l'on peut dire, une excellente occasion de renouveler la prédication, qui a pour devoir de s'adapter aux circonstances spéciales de temps et de lieu, et de parer aux dangers du moment.

Il importe aussi de faire *connaître* et *aimer* de plus en plus par nos fidèles la *personne adorable du Christ Jésus* : malgré les erreurs fondamentales où versent les adeptes des sectes protestantes, il est juste de reconnaître que, parfois, ils éprouvent, pour la personne du Maître, une attirance, sinon une dilection, digne de nous servir d'exemple. Prêchons-le donc souvent, parlons de lui avec enthousiasme, montrons que nous l'aimons, et qu'il est, pour notre vie spirituelle, à la fois le modèle, l'animateur, la sève, l'alpha et l'oméga ; le rédempteur et le médiateur, en même temps homme et Dieu...

Ce qui frappe et parfois attire nos catholiques dans les temples protestants, c'est l'organisation de chants auxquels participent tous les membres de l'assistance. Il faut donc aussi, dans la mesure où l'approuve la liturgie, *habituer les paroissiens à prendre une part active au Saint Sacrifice et aux offices religieux* : rien n'est édifiant, intéressant, pieux comme le culte divin rehaussé par l'éclat des cérémonies et l'harmonie des chants d'ensemble.

Si tous les articles de nos dogmes sont sujets aux attaques, les points le plus souvent mis en cause sont : l'authenticité de notre texte des Écritures, la fondation de l'Église, son magistère infaillible, la succession et l'infaillibilité des Pontifes romains, la Tradition, le culte des saints, la dévotion à la Sainte Vierge, l'Immaculée Conception, le sacerdoce catholique, l'Eucharistie, la confession, les indulgences, les images.

S'il s'agit de démasquer le protestantisme, — et l'on serait coupable de ne pas le faire, quand la nécessité s'en fait sentir — nous pouvons affirmer d'expérience que le point sensible de la position, c'est le *libre examen* qui, en accordant, dans l'interprétation du fait divin et des livres sacrés, autorité complète et liberté absolue à la conscience individuelle, pose le principe de toutes les divergences, de toutes les négations, de toutes les anarchies : les conséquences pratiques qui en découlent dans les différents pays protestants, — où un grand nombre de pasteurs renoncent à admettre la divinité de Jésus-Christ et versent de plus en plus dans le rationalisme — et l'infinie variété des sectes le montrent à l'évidence.

Un certain nombre de dissidents, les Darbystes par exemple, admettent encore la divinité de Jésus-Christ et font consister dans l'authenticité, l'inspiration et l'infaillible interprétation des Écritures le motif de leur croyance : pour eux, le Saint-Esprit inspire infailliblement chaque groupement de leurs adeptes. Il n'est pas difficile de démontrer que le nombre et le choix des divines Ecritures, leur authenticité, leur inspiration, leur interprétation exigent en toute rigueur une autorité qui les garantisse, et que les innombrables divergences qui se font jour à ce sujet parmi ces dissidents sont une preuve péremptoire que le Saint-Esprit n'est pas l'auteur de leurs contradictions.

2. — Les *catéchismes* préparatoires à la première commu-

nion et surtout les catéchismes de persévérance sont d'excellentes occasions d'inculquer la vérité, d'arracher le masque de l'erreur. Il est excellent, ici, d'avoir recours aux tournures populaires et de faire saisir aux enfants, par des comparaisons et des traits appropriés, la faiblesse de la Réforme. Il est bon de leur communiquer, avec l'amour de l'Église et du Christ, l'ardeur d'un prosélytisme conquérant. C'est sans doute le moment aussi de leur rappeler la doctrine de l'Église sur la nocivité et les dangers des *mariages mixtes*, qui, dans les contrées de confessions mêlées, produisent l'indifférence religieuse et sont la cause de tant de défections.

Le *patronage* et les *œuvres post-scolaires* étant, pour ainsi dire, le prolongement naturel du catéchisme de persévérance, il faut profiter des occasions qui s'y présentent pour fortifier la foi de nos jeunes gens. On peut même les initier à la riposte, leur fournir des réponses à l'emporte-pièce, leur confier la distribution des tracts.

Enfin, la formation anti-protestante de la jeunesse aurait manqué son but, si elle ne l'avait mise en garde contre la *propagande protestante à l'armée :* les écrits hérétiques distribués clandestinement à la caserne ou publiquement aux abords de celle-ci, les camarades racoleurs du pasteur, les affiches et les circulaires invitant à des conférences soi-disant humanitaires ou carrément protestantes, voilà autant de dangers qui, à ce point de vue, peuvent guetter la jeunesse à l'armée. Il importe de donner aux recrues le conseil de se mettre en relation avec l'aumônier catholique et de participer aux œuvres de formation ou de récréation organisées par lui. En outre, l'élite de ceux qui ont suivi avec fruit et assiduité le cercle d'études de la paroisse est capable, grâce à un intelligent compagnonnage, de veiller à ce que les naïfs ou les indifférents ne tombent pas dans les filets de l'erreur ; elle doit donc à ce propos recevoir le mot d'ordre.

3. — Nous venons de parler du *cercle d'études* : c'est l'un

des plus puissants moyens d'apostolat et de préservation. Former la jeunesse à la vie surnaturelle, et en outre l'éduquer au point de vue religieux, en développant en elle la connaissance approfondie de la religion, la prémunir par là et aussi par l'exposé de l'hérésie, lui insuffler l'ardeur de la conquête, lui communiquer la clairvoyance du danger, le sens de l'opportunité et le courage de la réplique, voilà, nous semble-t-il, le but que doit poursuivre cette indispensable institution qui s'appelle le cercle d'études.

Si chaque paroisse menacée avait un cercle d'études bien constitué, composé des jeunes gens les plus intelligents, la propagande protestante serait vite enrayée.

A l'étude des dogmes, il convient d'ajouter la réfutation de l'hérésie; et, en procédant méthodiquement, le programme de toute l'année serait à la fois intéressant et formatif. A propos du *libre examen*, par exemple, on pourrait en étudier les conséquences inévitables dans la question de l'authenticité des Livres Saints, dans la détermination du nombre des écrits inspirés, dans l'interprétation de la parole de Dieu, dans la croyance à la divinité de Jésus-Christ, dans la fondation de l'Église, dans le nombre, l'institution et la valeur des Sacrements, etc.

Comme les Protestants modernistes, qui sont presque les seuls à opérer dans nos régions, prétendent reléguer au second plan la valeur *doctrinale* de la croyance et n'attacher guère d'importance qu'à la signification *morale* du sentiment religieux, il est essentiel d'insister sur l'inséparable connexion qui unit l'une à l'autre, et de montrer que l'anarchie doctrinale ne peut conduire qu'à l'anarchie morale.

Le cercle d'études pourrait ensuite étendre son action en organisant un *cycle de conférences,* auxquels seraient invités les hommes de la paroisse; de la sorte, les travaux préparés dans le cercle d'études jouiraient d'un rayonnement beaucoup plus étendu.

4. — Les *œuvres pieuses* de la paroisse sont à leur tour, appelées à rendre les plus grands services. Pourquoi ne pas exposer les dangers de la propagande protestante aux membres de l'*Association du Saint-Sacrement,* de l'*Association des mères chrétiennes* et des *Congrégations?*

Chacun de ces groupements peut exercer une action spécifique : les hommes réduiront à néant autour d'eux, à l'usine, à l'atelier, en voyage, les efforts des prédicants ou des propagandistes, en même temps que les pères de famille surveilleront leurs enfants pour les préserver du contact dangereux des enfants protestants, et les prémuniront contre les mariages mixtes ; les jeunes gens se tiendront à l'écart de ce péril et pratiqueront à l'égard de leur cœur une vigilance attentive. Les mères de famille éloigneront du foyer les écrits hérétiques, avertiront leurs filles qu'il ne saurait être question pour elles d'épouser un jeune homme protestant, et veilleront sur les relations d'amitié de leurs enfants. Les jeunes filles à leur tour, éclairées sur la valeur et les visées du prosélytisme protestant, se tiendront pour averties, collaboreront aux œuvres de zèle et à la contre-attaque, seront, comme nous le dirons plus loin, l'un des pivots de l'offensive catholique.

5. — La *conférence de Saint Vincent de Paul* a pour mission de veiller, à l'occasion de la visite des pauvres, à ce que ceux-ci ne se laissent pas corrompre par l'argent étranger ni endoctriner par les sophismes ; c'est ici, semble-t-il, que le péril est le plus grand, car c'est à la conscience des pauvres que les propagandistes protestants s'attaquent de préférence.

Le dirons-nous? Si, dans ces derniers temps, l'on a pu constater l'une ou l'autre défection, si les Réformés ont pu se vanter de quelques adhésions, la faute en fut, presque toujours, à l'abandon matériel et spirituel où furent laissés, parfois depuis dix ans, ces catholiques malheureux... Et si le

prêtre, à cause de l'étendue de sa tâche, n'a pas toujours le temps de faire aux pauvres des visites fréquentes de réconfort, la conférence de Saint-Vincent de Paul est là pour suppléer à cette lacune. Qu'elle ne le perde pas de vue... Là même où le prêtre, pour des raisons d'ordre moral, ne peut se présenter, les confrères de Saint Vincent ont droit d'entrée, et rien n'édifie les déshérités de la fortune, comme la bonté, le dévouement, la générosité. Rien non plus ne montrera mieux la vérité du catholicisme que le désintéressement et l'affection.

7. — Enfin, un moyen excellent de préparer la résistance, c'est de former la *jeunesse des établissements d'instruction moyenne* au sens vraiment catholique et à la lutte contre l'erreur. Les jeunes gens de nos collèges, appelés à constituer l'élite intellectuelle de la société chrétienne, doivent emporter de leurs études une mentalité anti-hérétique et un esprit de conquête.

L'on donnera au cours de religion une base dogmatique et apologétique solide : l'on enseignera les vérités religieuses en fonction des attaques dont elles peuvent être l'objet ; ce sera le meilleur moyen de les inculquer à nos jeunes gens et de préparer ceux-ci à leur devoir d'apôtres. Au cours d'apologétique, en particulier, il s'agira d'étudier à fond le traité de l'Église, sa fondation et son gouvernement, et de mettre en lumière la fausseté du principe protestant : le libre-examen est, en effet, la source de toutes les erreurs individuelles, sociales et religieuses.

II. — La méthode offensive.

Une âme de conquérant ne peut se cantonner dans la défensive, elle a hâte de passer à l'attaque ; et l'intérêt des âmes, égarées par de spécieuses raisons, réclame l'exercice d'un zèle à la fois ardent et plein de charité.

Le principe d'une action fructueuse sera toujours *la charité à l'égard des personnes*. La parole de saint François de Sales reste ici, plus qu'ailleurs encore, parfaitement de saison : « On prend plus de mouches avec une cuillerée de miel qu'avec un tonneau de vinaigre ». Et Pascal ne disait-il pas que « le cœur a des raisons de croire que la raison ne connaît pas ? »

C'est par le cœur, plus encore que par l'esprit, que nous convaincrons les protestants de la fausseté de leur point de vue : ils sont, ne l'oublions pas, extrêmement chatouilleux, et se montrent sensibles aux procédés bienveillants.

Evitons toute parole dure à leur égard ; ne caractérisons même pas leurs erreurs avec trop de violence : ils n'ont que trop la tendance — et c'est d'ailleurs humain — d'appliquer à leurs personnes les qualificatifs dont nous gratifierions leurs croyances. La sainteté de notre vie et la ferveur de nos prières prépareront le retour de ces âmes, mieux encore que la puissance de la dialectique.

En un mot, n'oublions pas que les protestants de naissance, enfants de Dieu comme tous les hommes, rachetés comme nous par le sang du Christ, quand de bonne foi ils désirent sincèrement aimer et imiter Notre-Seigneur, peuvent pratiquer les vertus chrétiennes et être agréables à Dieu. Et, dans ces conditions, ne font-ils pas partie de l'âme de l'Église ?

Ces considérations ne doivent pas nous empêcher — loin de là — de nous opposer à la propagande et à la diffusion de leur erreur et surtout de nourrir l'ambition de ramener les brebis égarées au bercail, c'est-à-dire au corps de l'Église. La parole du Christ doit se réaliser : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, par leur prédication, croiront en moi, pour que tous ils soient *un*, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous — pour que, eux aussi, ils soient *un en nous* afin que le monde croie que vous m'avez envoyé » (Jean XVII, 20, 21).

A la vertu de charité, ajoutons celle de *discrétion ou de prudence*. La pratique de cette dernière regarde d'abord notre action à l'égard des protestants : il faut choisir le temps, les circonstances, les moyens de l'offensive, et s'il s'agit d'individus, attendre patiemment et avec clairvoyance le moment de la grâce. A vouloir précipiter les décisions, on risque de tout compromettre : rien n'est difficile comme le maniement discret d'une volonté humaine.

S'il s'agit de collectivités, nous n'avons guère de confiance en des conférences contradictoires : aller porter chez nos frères égarés un exposé loyal qu'ils nous inviteraient à leur donner ne serait pas contraire à l'esprit de prudence ; mais organiser, à grand renfort d'invitations publiques et de réclames dans les journaux, un débat contradictoire où l'on mettrait la vérité et l'erreur sur un pied d'égalité, où l'on risquerait, grâce à des appels intempestifs à je ne sais quelle liberté d'interprétation ou quelle démagogie religieuse, de faire entrer le trouble sinon le doute dans les âmes, c'est là, en général, une tactique dangereuse, qui ne peut rien donner ; chacun se cramponne à ses positions, et le résultat en est une recrudescence d'indifférence religieuse. Ces conférences d'ailleurs ne pourraient se tenir sans autorisation ecclésiastique, d'après le canon 1325 du Code.

La vertu de prudence exige en outre du prêtre qu'il mette ses paroissiens en garde contre la précipitation et l'inconsidération dans les efforts apostoliques. C'est en effet, notre intention de préconiser non seulement, comme nous l'avons fait dans la première partie de cet article, la formation d'une mentalité anti-hérétique, mais encore celle de *l'esprit d'apostolat*. Celui qui possède la vérité ne peut la garder pour lui, il éprouve un instinctif besoin d'en faire part à ses semblables.

Mais tout catholique n'est pas qualifié pour entrer en discussion avec un protestant ; il y faut une préparation que la

parole de la chaire, à cause de sa brièveté nécessaire, n'est pas toujours capable de donner; et l'erreur, défendue avec conviction, présentée avec habileté, couverte même par la pratique d'une piété sincère, est capable de donner le change. Il est donc indispensable de prêcher la prudence dans les discussions avec les protestants, et surtout de rappeler aux catholiques que, s'il leur arrivait d'être mis à quia, ce n'est pas, loin de là, un motif suffisant pour conclure que le catholicisme est faux et le protestantisme vrai : en pareil cas, leur devoir est de chercher, dans les lumières d'un prêtre, la solution de la difficulté.

Pratiquement, que peut-on faire pour ramener les protestants au giron de l'Église ?

1. — Les *missions* périodiques nous paraissent appropriées à ce genre de conquête : organisées de façon à contenir une démonstration solide de l'existence de Dieu, de la divinité de Jésus-Christ, de la fondation et de la pérennité de l'Église, elles peuvent être, pour les protestants qu'on inviterait spécialement, une lumière et une grâce.

Et pourquoi, à l'occasion d'une *série de sermons* très bien préparés, ayant trait, par exemple, à l'institution de l'Église, ne pourrait-on pas convier les protestants de la paroisse, par une circulaire aimable, à venir écouter le point de vue catholique ?

Ou encore, à leur exemple, une affiche placardée sur les murs de l'église et au coin des rues, et annonçant les sujets des sermons, convoquerait à l'église les gens de bonne volonté et surtout les protestants afin de leur apprendre la portée du dogme catholique : nous ne faisons pas assez usage de ce moyen d'apostolat, qu'eux-mêmes, instruits par la coutume d'autres pays, emploient communément.

2. — Si, dans certaines paroisses, il est presque impossible d'obtenir des protestants qu'ils franchissent le seuil d'une église catholique, il est du moins facile d'organiser une

série de *conférences publiques*, sur les principaux sujets de controverse religieuse ; et voici comment nous entendrions la réalisation de cette idée.

La conférence ne serait pas contradictoire ; elle ferait l'exposé objectif d'un point de la doctrine ; ou elle pourrait montrer, avec beaucoup d'impartialité et en toute charité, la fausseté de la position protestante ; elle devrait rencontrer, toujours avec sérénité, les préjugés protestants contre l'Église catholique ; elle pourrait de même, avec beaucoup d'intérêt et d'efficacité, s'appuyer sur les miracles de Lourdes pour démontrer, par un argument nouveau qu'il plaît à Dieu de faire briller sur la route de l'humanité contemporaine, la vérité de l'enseignement catholique. A la fin de la conférence, il serait permis, en toute dignité, de poser des questions. Naturellement, pareille série de conférences supposerait un orateur expérimenté et sûr de son sujet.

Nous pensons que ce genre d'apostolat, trop peu pratiqué chez nous, aurait grand succès, du moins près des fidèles : il intéresserait, instruirait, prémunirait ; et, si les protestants, invités, consentaient à venir, il serait pour eux une source de grâces.

3. — Il y a la *réponse à la propagande publique des protestants*.

Cette propagande réformée comporte des conférences publiques, parfois contradictoires, dans des locaux ou salles de réunions, et des meetings soi-disant religieux en pleine rue.

Malgré l'opinion contraire de certains esprits timorés, nous croyons qu'il ne faut pas laisser se développer sans réplique appropriée cette double propagande : nous nous sommes jusqu'à présent, au point de vue de l'apostolat catholique, trop béatement tenus sur la défensive ; il importe, comme nous allons le dire, d'imprimer à la formation de la jeunesse un positif esprit de conquête. Aucune de

ces réunions hérétiques ne devrait donc se dérouler sans que la contradiction catholique n'y soit portée par nos jeunes gens.

Et en parlant ainsi, nous ne sommes pas en opposition avec la première partie de notre article; car, autre chose est, pour nous, d'organiser des conférences contradictoires et autre chose de faire entendre, chez les protestants, dans la mesure où la chose est possible, le son de la parole catholique.

Il n'est donc point question de troubler par une obstruction intempestive la paix des réunions réformées; mais, là où l'opportunité se manifeste, il faut ou bien opposer aux sophismes de l'erreur, par un discours digne et solide, la mise au point de la vérité, ou bien, si le meeting n'est pas contradictoire, poser des questions appropriées qui ramènent le débat sur le terrain catholique.

Quant aux meetings tenus en plein air par les prosélytes de la Réforme, il ne faut plus qu'ils restent sans réplique. Et comme ce n'est pas au clergé qu'il appartient de paraître en ces assemblées, nous touchons ici du doigt la *formation apostolique de notre jeunesse belge*.

4. — Si nous comparons l'esprit de conquête et la formation religieuse de la jeunesse catholique anglaise à ceux de la jeunesse belge de langue française, force nous est, malgré les beaux efforts de la nôtre, de donner la palme à la première.

Nos jeunes gens de 18 ans sont-ils capables, comme beaucoup de jeunes gens et de jeunes filles catholiques d'Angleterre, de donner une conférence publique, en plein air, sur un sujet religieux et de répondre à toute question posée par un non-catholique? Combien de jeunes gens catholiques belges oseraient, non point seulement avec l'audace naturelle à cet âge, mais encore avec la plénitude de la connaissance religieuse, affronter en pleine rue un meeting protestant?

C'est pourtant à cela qu'il importe de viser. Notre jeunesse doit s'y préparer. Elle s'y préparera par une étude approfondie de la religion, par des exercices d'élocution, par des examens théoriques et pratiques sur la connaissance religieuse et la façon de paraître en public, par une initiation graduée à cette méthode d'apostolat. Nous comptons d'ailleurs revenir sur ce sujet dans un article spécial.

Il faut donc, dans tous les centres importants où les protestants sont susceptibles de paraître, qu'*un nombre suffisant d'orateurs laïques soient sur place et puissent être appelés à l'improviste, pour faire* stante pede, *avec succès et compétence, la contradiction au prédicant de la Réforme.*

L' A. C. J. B. a ici le devoir essentiel d'ouvrir les yeux sur le danger protestant et de prendre sans tarder les mesures pour y parer. Quand à la J. O. C., elle a pour mission de connaître à fond sa religion, et d'être capable de la défendre avec brio, sur les chantiers, dans les trains, à l'atelier, contre les allégations des ouvriers protestants.

Et ce que nous disons de la jeunesse masculine, nous le répétons avec la même insistance à l'adresse de la jeunesse féminine.

Et pourquoi n'ajouterions-nous pas que nos collèges catholiques ont à cet égard une lourde responsabilité?

Ils tiennent en mains, durant de longues années, la formation de l'immense majorité de la jeunesse wallonne, et l'on oserait à peine dire que cette jeunesse, à la fin de son éducation secondaire, soit capable, comme elle devrait l'être, de se présenter avec chance de succès dans une réunion protestante. Il y a là quelque chose à changer.

Les établissements d'éducation féminine sont de même responsables du maintien et de la défense de la foi catholique : dans un récent voyage en Angleterre, nous avons vu des jeunes filles de 17 ans paraître, sans peur et sans reproche, devant un auditoire mêlé, y donner une conférence religieuse

sur un sujet fixé, et faire face à l'assaut de toutes les objections. Quelle jeune fille wallonne du même âge ou plus âgée oserait affronter pareil orage? Nous est avis qu'un peu plus d'éducation religieuse solide, un peu plus d'énergie, un peu plus de sens social, ferait parfaitement l'affaire de l'éducation de nos jeunes filles wallonnes.

5. — Le moyen le plus direct et, peut-être en ce moment, le plus immédiatement pratique de pousser une contre-offensive, est la *diffusion de tracts*.

Par là, nous entendons une série de feuilles volantes de double espèce, l'une ayant pour objet de montrer, sous ses différents aspects, la vraie figure de la religion réformée; l'autre établissant, avec arguments scripturaires et rationnels, la vérité de la foi catholique.

Ces tracts, parfaitement objectifs et empreints de charité, ne doivent rien contenir d'offensant pour les personnes : seulement l'exposé, intéressant toujours, mais impartial et court, de la vérité pure.

Nous croyons même que la série positive, s'occupant uniquement de l'exposé du dogme, est plus utile que la série négative, qui montre la faiblesse des prétentions hérétiques : peut-être serait-il plus vrai de dire que la dernière devrait de préférence être répandue dans les milieux protestants, et la première dans les familles catholiques.

En tout cas, pour être efficace, la diffusion devrait s'en faire avec prudence et discrétion : dans les rues, à la sortie de l'église, à domicile, ailleurs encore, selon les circonstances de temps et de lieu. Elle se ferait par l'intermédiaire des membres de l'Apostolat de la Prière, de l'A. C. J. B., de la J. O. C., de la Congrégation. Elle devrait en même temps être graduée et sagement périodique. Et tous les catholiques de la paroisse, principalement les favorisés de la fortune, devraient de leur obole contribuer à la diffusion de ces tracts.

6. — Il nous reste à dire un mot de la *littérature anti-protestante.*

Nous recommandons aux prêtres et à ceux qui voudraient approfondir l'étude du protestantisme : a) *Deux Arguments pour le Catholicisme*, par Antoine Eymieu (1); b) *La Bible*, ou *Examen du principe protestant « Rien que la Bible »*, par l'abbé Émile Franche (2); c) *Instabilité du Protestantisme* par J. Dedieu (3).

Comme traités populaires, d'agréable et facile vulgarisation, il faut citer les ouvrages suivants : d) *Causerie sur le Protestantisme d'aujourd'hui*, par Mgr de Ségur (4); e) *Qui a raison? Catholiques ou protestants?* par le P. Van Volcksom (5); f) *La voie déblayée*, par Sutton (6).

Les *tracts les mieux adaptés à la situation* et composés pour la défensive et l'offensive sont ceux édités par les RR. PP. Jésuites d'Enghien (7). Ils répondent en grande partie aux conditions formulées plus haut et constituent un excellent antidote et un très bon moyen d'apostolat.

Enfin nous pensons qu'il faut de plus en plus répandre parmi nos catholiques *la connaissance de la Bible et en particulier des Évangiles.*

La meilleure édition française de la Bible est *celle de Crampon, publiée par Desclée* (Paris, Rome, Tournai). Une édition populaire est : *Le Saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ et les Actes des Apôtres*, nouvelle traduction approuvée avec notes (8); recommandons de même : *le Saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*

(1) Éditions Spes, 17, rue Soufflot, Paris, 257 p. — (2) Librairie Louis Quarré, 64, Grand'Place, Lille, 468 p. — (3) Librairie Bloud et Gay, 3, rue Garancière, Paris, VI, 196 p. — (4) Librairie Saint-Joseph, 28, rue d'Assas, et rue de Vaugirard, 76, Paris, 239 p. — (5) Librairie Taymans, Grand'Place, 73, Lierre, 61 p. — (6) Paris, Bonne Presse, rue Bayard, 212 p. — (7) On peut se les procurer au prix de facture à l'adresse suivante : R. P. Recteur, Collège du Sacré-Cœur, 72, rue de Montignies, Charleroi. — (8) Édition dite de saint Jérôme, 53, rue Adolphe Thiers, Marseille.

ou les quatre Évangiles en un seul, par Weber (1); les quatre volumes parus de la *collection Verbum Salutis* (2) fournissent d'excellents commentaires des quatre Évangiles.

Nous conseillons aux prêtres qui nous lisent de prier leurs libraires d'exposer à leurs vitrines les publications que nous venons d'énumérer, en attendant que d'autres viennent compléter l'arsenal de la défense et aider l'offensive.

A. LEMAIRE, S. I.

Note de Théologie Pastorale

LA DIRECTION SPIRITUELLE DES JEUNES SALARIÉS

Importance du Problème.

Dans nos pays industriels les jeunes salariés du bureau, du magasin, de l'atelier ou du chantier forment la grande majorité des jeunes gens de 14 à 25 ans. Ils méritent une sollicitude particulière de la part des pasteurs de nos paroisses, car ils sont exposés à des dangers fort graves. On peut probablement affirmer, sans exagération aucune, que *trois cent mille* adolescents salariés vivent en Belgique dans l'occasion prochaine du péché mortel. Leur situation est d'autant plus périlleuse qu'ils s'éloignent systématiquement de tous les moyens de salut que la bonté divine a mis à leur disposition : ils fuient le prêtre, ne mettent jamais ou presque jamais le pied à l'église, ne lisent guère que des mauvais romans ou des journaux sportifs. Dans les grands bureaux et les grands ateliers, les conversations ont souvent pour effet de

(1) Œuvre catholique de la diffusion du Saint Évangile, Zech, Braine-le-Comte. — (2) Paris, Beauchesne.

ruiner la foi et la pureté du jeune apprenti et la provocation au vice s'exerce habituellement sans rencontrer de résistance sérieusement organisée. Des enquêtes minutieuses ont révélé, dans le personnel de beaucoup d'entreprises industrielles ou commerciales belges, une situation morale désolante et les efforts tentés pour combattre les propagandistes du mal se heurtent souvent à l'indifférence ou à l'hostilité de la masse des salariés. Le prêtre ne peut pas pénétrer dans ces milieux corrompus et c'est pourquoi l'organisation de l'Action catholique dans les bureaux et les ateliers, l'apostolat méthodique des employés et des ouvriers chrétiens, constitue aujourd'hui un des plus graves problèmes de la théologie pastorale appliquée. Nous démontrerons que la solution de ce problème réclame la pratique intelligente de la direction spirituelle des jeunes salariés.

La ferveur des jeunes salariés-apôtres.

Nous ne devons pas trop compter pour l'organisation de l'Action catholique dans les milieux industriels sur les salariés qui ont maintenant 30 ou 40 ans. Les chrétiens de cet âge qui ont vécu de longues années sous le joug socialiste sont plutôt des résignés. Ils ont subi beaucoup d'avanies pour rester fidèles à leur foi et sont habitués à supporter tous les sarcasmes et les brimades, mais ils n'ont pas la fierté et le « cran » que l'on constate chez les jeunes de la génération montante. A part quelques brillantes exceptions, tous les *militants* de l'Action catholique dans les entreprises industrielles ou commerciales sont des jeunes gens de 14 à 25 ans.

Pour accomplir leur mission au milieu des camarades indifférents et moqueurs, pour résister aux tentations multiformes de tous les instants, pour se montrer toujours intégralement chrétiens et honnêtes, pour s'approcher régulièrement et fréquemment de la Table sainte, les jeunes salariés-apôtres

ont besoin d'un courage souvent héroïque, d'une véritable abnégation et d'une constance inébranlable. Ils ne peuvent mener convenablement leur apostolat sans une vie intérieure *intense*. Comment montreront-ils le Christ vivant dans le bureau ou l'atelier, s'ils ne participent pas *intensément* à la vie du Christ? Ce n'est que la ferveur de la charité, se manifestant dans toutes leurs actions et dans toutes leurs paroles, qui peut leur donner un ascendant salutaire sur leurs compagnons.

Or, des causes puissantes agissent sans cesse sur les jeunes gens dont la volonté est d'ordinaire encore faible et versatile pour les arrêter dans leur apostolat. Sans parler des ruses du démon, nous devons citer les attraits puissants des plaisirs, des spectacles surtout et des sports; les difficultés de l'Action catholique et les nombreux échecs de ses militants; l'incompréhension, la froideur, les oppositions de beaucoup de « braves gens »; les fatigues et les ennuis de la propagande apostolique; l'hostilité violente des adversaires du Christ. Les jeunes salariés-apôtres ont donc besoin d'être sans cesse soutenus, consolés, encouragés, éclairés.

La nécessité de la direction spirituelle des jeunes salariés.

Le Saint-Esprit agit certainement dans le cœur des jeunes gens dont il veut faire des instruments pour le salut de la jeunesse salariée; mais l'Esprit Divin aime à se servir des prêtres pour diriger les âmes. L'aumônier des groupes d'Action catholique doit être l'appui, le guide, le consolateur, l'animateur des jeunes dirigeants de ces groupes. Il doit former leur conscience, leur apprendre à juger d'un point de vue surnaturel tous les incidents de leur vie, à comprendre et à aimer leur devoir. Il doit aussi les exciter sans cesse à la générosité et au dévouement en leur rappelant les exemples et les bienfaits du Sauveur, il doit enfin les consoler dans leurs

peines et leurs insuccès, les encourager au milieu des difficultés et des oppositions.

L'aumônier ne peut remplir cette tâche si importante, s'il ne possède pas la confiance des jeunes gens, s'il n'a pas souvent avec eux des conversations intimes assez longues; s'il ne les connaît pas parfaitement et s'il ne s'intéresse pas aux détails de leur vie professionnelle et familiale; s'il ne les dirige pas suivant un plan méthodique adapté aux besoins et aux ressources spirituelles de chacun.

Soutenus et guidés à chaque pas, bon nombre de jeunes salariés, militants de l'Action catholique, arrivent dès maintenant à un très haut degré de ferveur et de zèle. C'est à ce fait que sont dus, par exemple, les succès de la « Jeunesse Ouvrière Chrétienne ».

Les conditions de la direction spirituelle des jeunes salariés.

Le genre de vie des jeunes salariés, le milieu matérialiste et jouisseur dans lequel ils sont plongés, la rareté de leurs lectures sérieuses, les empêchent d'ordinaire de concevoir l'idée et d'éprouver le désir d'une direction spirituelle. Ce n'est guère qu'à la suite d'une bonne retraite fermée ou d'une fervente récollection qu'ils se rendent compte de leur faiblesse et de leur inexpérience.

A ce moment précis, où ils sont résolus à progresser vigoureusement dans la voie qui mène à Dieu et à entraîner avec eux beaucoup de camarades, ils s'aperçoivent que, sans guide et sans appui, ils ne pourront pas marcher longtemps, ni se relever promptement en cas de chute. Le prédicateur de la retraite ou de la récollection doit alors les engager vivement à se choisir un directeur spirituel pieux, zélé et capable de s'occuper d'eux d'une manière régulière.

Il faut, en effet, que le directeur spirituel des jeunes salariés soit à leur disposition à des heures fixes et bien

choisies, en dehors des heures de travail de l'atelier ou du bureau. Le plus souvent, il est impossible de donner à ces jeunes gens une direction convenable au confessionnal. Le directeur doit donc les recevoir dans un local approprié, de préférence vers 6 heures du soir et accorder à chacun un entretien d'au moins 15 minutes, chaque semaine. Le curé, ou le vicaire, aumônier d'une œuvre de jeunesse, qui s'astreint malgré mille difficultés, à se tenir chaque jour de semaine de 6 à 7 heures à la disposition des jeunes militants de son groupe, est bientôt récompensé de sa peine !

Dans ces entretiens spirituels hebdomadaires, le directeur doit, par quelques questions discrètes, fournir au dirigé l'occasion d'exprimer ses sentiments, ses joies et ses peines, d'exposer ses difficultés et ses désirs. Après avoir écouté avec patience et bienveillance, le prêtre doit consoler et encourager le jeune homme, l'exciter avec beaucoup de bonté et de douceur à faire mieux, lui enseigner quelque point de liturgie, de dogme ou de morale et, enfin, lui proposer quelque petit progrès précis à réaliser au cours de la semaine suivante. Ce que le directeur doit dire et proposer lui est indiqué par les expériences et les confidences de son interlocuteur. Il faut que le jeune salarié sorte de cette conversation plus instruit, plus fort et plus joyeux.

Certes, sans recueillement et sans piété, le prêtre ne peut exercer convenablement les fonctions de directeur spirituel. S'il n'aime pas ardemment son Divin Maître, il ne pourra pas le faire aimer par d'autres. Mais, par contre, l'aumônier pieux et zélé trouve dans la pratique de la direction spirituelle des jeunes salariés un puissant stimulant pour son effort personnel vers la perfection. JOS. ARENDT, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique sur les études orientales, (8 septembre 1928 — *A. A. S.*, xx, 1928, p. 277-288).

Sollicitude des Souverains Pontifes pour l'Orient dans les siècles passés.

Rerum Orientalium studiis et subtiliori cognitioni inter Christifideles, potissimum vero inter sacerdotes, provehendis quantam decessores Nostri, superioribus saeculis, operam dederint, neminem latet qui Catholicae Ecclesiae annales vel propere evolverit. Siquidem ii noverant et complura antehac mala et miserrimum illud discidium quod tam multas easque florentissimas olim Ecclesias ab radice unitatis abstraxerat, cum ex mutua imprimis populorum ignoratione et despicientia, tum ex praeiudicatis opinionibus, quas diuturna animorum alienatio consecuta esset, necessario exstitisse; nec posse, nisi ea impedimenta amoverentur, tot malis medicinam adhiberi. Iamvero, ut nonnulla historiae, ex iis ipsis aetatibus quibus antiquae vincula unitatis relaxari coepta sunt, documenta summatim attingamus, quae Romanorum Pontificum in hac parte curas sollicitudinesque testantur, omnibus compertum est qua benevolentia, immo etiam veneratione, utrumque Slavorum Apostolum, Cyrillum et Methodium Hadrianus II sit complexus, quibusque singularis honoris significationibus honestarit; quove idem studio, missis quoque legatis, octavo oecumenico Concilio, quarto Constantinopoli coacto, adiumento fuerit, cum haud multo ante tanta dominici gregis pars lacrimabili discidio a Romano Pontifice, Pastore supremo divinitus constituto, avulsa esset. Qui quidem sacri conventus, Ecclesiae rebus inter Orientales procurandis, temporum decursu alii post alios celebrati sunt; ut cum Barii ad S. Nicolai Myrensis sepulcrum, S. Anselmus, Doctor ille Augustanus idemque Cantuariensis Archiepiscopus, doctrina vitaeque sanctitate eximia mentes

omnium animosque commovit; ut Lugduni, quo duo illa Ecclesiae lumina, Angelicus Thomas et Bonaventura Seraphicus, a Gregorio X convocati una fuere, quamquam alter in ipso itinere, alter inter graves Concilii labores morte praerepti; ut Ferrariae Florentiaeque, ubi, primas facile ferentibus illis Orientis christiani ornamentis, Romanaeque Ecclesiae mox Cardinalibus, Bessarione Nicaeno et Isodoro Kioviensi, catholici dogmatis veritas, ratione et via confirmata et Christi caritate veluti perfusa, iisdem orientalibus christianis cum Pastore Supremo reconciliandis iter pandere visa est.

Efforts déployés par l'Ordre de saint François, par l'Université de Paris, par l'Ordre de saint Dominique pour préparer le retour des Orientaux.

Pauca haec, Venerabiles Fratres, quae adhuc commemoravimus, paternam profecto huius Apostolicae Sedis erga nationes orientales providentiam studiumque manifestant; illustriora ea quidem, sed suapte natura rariora. Alia tamen permulta, neque unquam intermissa, a Romana Ecclesia — continenti quadam atque, ut ita dicamus, cotidiana beneficiorum effusione — in totius Orientis plagas profecta sunt commoda, missis praesertim religiosis viris qui vitam ipsam insumerent ut orientalium nationum utilitati consulerent. Huius enim Apostolicae Sedis auctoritate veluti suffulti, magnanimi illi viri ex Francisci Assisiensis potissimum atque ex Dominici religiosis familiis, prodiere, qui, domibus excitatis novisque sui Ordinis provinciis institutis, cum theologica tum ceteris doctrinis, quae ad civilem religiosumque cultum pertinent, non sine ingentibus laboribus, non modo Palaestinam et Armeniam sed regiones quoque alias excoluerunt, ubi Orientales, Tartarorum Turcarumve dominationi obnoxii, per vim a Romana unitate seiuncti, optimis quibusque ac religiosis praesertim disciplinis destituerentur.

Quae quidem insignia promerita atque Apostolicae Sedis mentem optime perpendisse et perspexisse visi sunt iam inde a saeculo XIII Parisiensis Athenaei Doctores, qui, ut memoriae proditum est, Sedis eiusdem votis optatisque obsecundantes, collegium quoddam orientale Athenaeo suo coniunctum condi-

dere : quod quidem quibus progressionibus studiorum orientalium floreret, quos ederet fructus, decessor Noster Ioannes XXII Hugonem Parisiensem Episcopum, aliquanto post, sollicite percontabatur (1).

Huc alia accedunt haud minus praeclara, earundem aetatum testata monumentis litterarum. Humbertus de Romanis vir sapientissimus, Ordinis Praedicatorum Magister generalis, in libro quem conscripsit « de iis quae tractanda videbantur in Concilio generali Lugduni celebrando » haec singillatim conciliandis animis Orientalium veluti necessaria commendabat (2) : scientiam seu peritiam linguae graecae, « quia per genera linguarum diversitas gentium in unitate fidei congregatur »; tum graecorum copiam librorum ac nostrorum item librorum in Orientalium sermones conversorum opportunam supellectilem ; idemque fratres obtestabatur suos, Mediolani in capitulo generali congregatos, ut orientalium idiomatum notitia studiumque magni facerent sancteque excolerent, ut sacris ad illas gentes expeditionibus promptos se paratosque, si Dei voluntas ferret, praestarent. Haud aliter e Franciscalium familia Rogerius Bacon, doctissimus ille et Clementi IV, decessori Nostro, carissimus vir, non solum de linguis Chaldaeorum, Arabum, Graecorum erudite conscripsit (3) sed aliis etiam earundem notitiam explanavit. Hos autem aemulatus Raymundus ille Lullus, singularis item eruditionis ac pietatis vir, multa multoque vehementius, — quod erat viri ingenium — a decessoribus Nostris Caelestino V ac Bonifatio VIII rogando impetravit, pro ratione temporum nonulla audacius excogitata, de negotiis studiisque Orientalium tractandis, de uno aliquo ex ipsis Purpuratis Patribus studiis iisdem praeficiendo, de sacris denique expeditionibus iisque assiduis instituendis, cum apud Tartaros, Saracenos aliosque infideles, tum apud « schismaticos » ad unitatem Ecclesiae revocandos.

(1) Denifle-Chatelain, *Chartul. Univ. Paris*, t. II, n. 857. — (2) Mansi, t. XXIV, col. 128.

(3) *Opus maius*, pars tertia.

Érection de chaires pour les études orientales aux universités.

At vero sollemnius illud et praecipue memorandum, quod, eodem hortatore ac duce, ut referunt, in Concilio Viennensi generali latum et a Clemente V, decessore Nostro, promulgatum est decretum, quo veluti adumbratum Institutum Nostrum Orientale deprehendimus : « Hoc sacro approbante Concilio, scholas in subscriptarum linguarum generibus, ubicumque Romanam curiam residere contigerit, necnon in *Parisiensi*, *Oxoniensi*, *Bononiensi* et *Salamantino* studiis, providimus erigendas, statuentes ut in quolibet locorum ipsorum teneantur viri catholici sufficientem habentes *hebraicae*, *graecae*, *arabicae* et *chaldaicae* linguarum notitiam, duo videlicet uniuscuiusque linguae periti, qui scholas regant inibi, et libros de linguis ipsis in latinum fideliter transferentes, alios linguas ipsas sollicite doceant, earumque peritiam studiosa in illos instructione transfundant; ut instructi et edocti sufficienter in linguis huiusmodi fructum speratum possint Deo auctore producere, fidem propagaturi salubriter in ipsos populos infideles... » (1).

Quoniam vero, apud orientales illas nationes, rebus omnibus tunc temporis perturbatis ac plerisque scientiarum adiumentis dissipatis, vix aut ne vix quidem studiosorum hominum mentes, ceteroquin perspicacissimae, altioribus doctrinis institui poterant atque exornari, idcirco nostis, Venerabiles Fratres, eam quoque fuisse decessorum Nostrorum curam, ut, cum alia in praecipuis, quae per id temporis essent, sedibus seu Universitatibus studiorum propria Orientalium magisteria paterent, tum vero potissimum in hac almae Urbis luce opportuniora quaedam veluti seminaria excitarentur, unde illarum gentium alumni, omni doctrinae ornatu diligentissime instructi, ad bonum certamen certandum in aciem paratissimi descenderent. Quamobrem monasteria primum ac Collegia pro Graecis Ruthenisque Romae constituta, et domus Maronitis Armenisque attributae : quo autem animarum emolumento doctrinaeque progressu, sive liturgica sive ceterarum disciplinarum documenta

(1) Denifle-Chatelain, *Chartul. Univ. Paris*, t. II, n. 695.

luculentissime testantur quae Sacra Congregatio a Fide Propaganda variis Orientalium linguis evulganda curavit, sive codices pretiosissimi orientales quos Vaticana Bibliotheca diligenter collectos religiosissime servavit.

Initiatives des papes du XIX^e siècle.

Nec res hic ullo pacto constitit : cum enim proximi decessores Nostri, ut supra docuimus, probe intelligerent, ad caritatem mutuamque aestimationem fovendam plurimum conferre uberiorem rerum orientalium inter Occidentales cognitionem, ad tantum bonum comparandum omni contentione incubuerunt. Testis est Gregorius XVI (1), ad Summi Pontificatus fastigium evectus, postquam res russicas diligentissime exploraverat, quippe qui, eo ipso anno quo pontificia legatione apud Alexandrum I perfuncturus erat, Russorum imperatorem morte praeripi planxisset; testis Pius IX, qui, et ante et post coactum Concilium Vaticanum, orientalium rituum avitarumque doctrinarum studia evulganda impensius commendaverat; testis Leo XIII, qui, cum Coptos et Slavos, tum Orientales universos tanto amore ac pastorali sollicitudine prosecutus est, ut, praeter novam Augustinianorum familiam a Beata Virgine in caelum Assumpta nuncupatam, alios quoque Religiosorum coetus ad orientalium rerum notitiam hauriendam augendamve incitaverit, Orientalibus ipsis nova Collegia cum in eorum regionibus tum in hac ipsa Urbe erexerit, Berytensem Societatis Iesu studiorum Universitatem, hodiedum florentissimam Nobisque carissimam, amplissimis laudibus decoraverit; testis Pius X qui, Pontificio Instituto Biblico in Urbe excitato, novum erga res et linguas orientales ardorem, nec sine laetissima fructuum segete, in multorum animis incendit.

Fondation de l'Institut Oriental de Rome.

Quam quidem in gentes orientales paternam providentiam, sacra veluti haereditate a Pio X acceptam, proximus decessor

(1) Nous donnons le texte de cette phrase, tel qu'il a été rétabli dans l'erratum du numéro suivant des *A. A. S.*, xx, 1928, p. 338 (N. d. l. R.).

Noster Benedictus XV studiosissime aemulatus, ut, pro viribus, rebus Orientalium praesidium atque incrementum afferret, non solum Sacram Congregationem a ritibus rebusque omnibus Orientalium constituendam curavit, verum etiam « proprium altiorum studiorum domicilium de rebus orientalibus in hac Urbe, christiani nominis capite », condere statuit, « idque et omni apparatu quem huius aetatis eruditio postulat ornatum, et doctoribus in unoquoque genere peritissimis Orientisque perstudiosis insigne », (1) immo facultate etiam « doctorales laureas, in ecclesiasticis dumtaxat disciplinis quae ad Orientales Christianas gentes attinent », conferendi donatum, (2) quod non solis Orientalibus pateret vel iis ipsis qui a catholica unitate seiuncti essent, sed latinis maxime sacerdotibus qui aut sacrae eruditioni operam dare aut apud Orientales sacrum ministerium obire voluissent. Summa igitur laus doctissimis illis viris est tribuenda, qui quatuor ferme annos sedulo in eo elaborarunt ut novensiles Instituti alumnos orientalibus disciplinis imbuerent.

Illud tamen eiusdem peropportuni Instituti incrementis non leve incommodum obstabat, quod etsi Vaticanis aedibus erat propius, longius tamen ab ea Urbis parte distabat, quae maxime incolitur. Quamobrem, quod Benedictus XV faciendum cogitarat, Nos quidem inde ab inito Pontificatu ad effectum deducere volentes, Institutum Orientale in Biblici Instituti aedes, quippe studiis atque propositis maxime cognati, transferendum decrevimus, distinctum tamen, eaque mente, ut, simul ac res ferret, sede sua peculiari donaremus. Porro praecaventes ne unquam virorum copia in posterum deesset qui orientalibus disciplinis tradendis pares essent, idque facilius rati Nos esse assecuturos si unam Religiosorum familiam tantae rei gerendae praeficeremus, Nostris Ipsi litteris, (3) die XIV Septembris anno MCMXXII datis, Praeposito Generali Societa-

(1) Benedictus PP. XV, Motu proprio *Orientis catholici*, XV Octobris MDCCCCXVII [*Acta Ap. Sedis*, IX (1917), n. 11, pp. 531-533]. — (2) Benedictus PP. XV, Litterae Apostolicae *Quod Nobis*, XXV Septembris MDCCCCXX [*Acta Ap. Sedis*, XII (1920), n. 11, pp. 440-441]. — (3) *Decessor Noster* [*Acta Ap. Sedis*, XIV (1922), n. 15, pp. 545-546].

tis Iesu praecepimus ut, pro amore suo debitaque Sanctae Sedi Christique Vicario obedientia, difficultatibus quibuslibet superatis, omnem Instituti administrationem susciperet hisce legibus : ut, eiusdem Instituti magisterio supremo Nobis ipsis Nostrisque successoribus avocato, Praepositi Generalis Societatis Iesu esset, viros ad Instituti munera, difficillima sane, idoneos comparare, sive Praesidis sive doctorum ; utque perpetuo, cum per se ipse tum per Praesidem, Nobismet Nostrisque successoribus approbandos proponeret quos ad varias Instituti disciplinas tradendas deligere censuisset, eaque demum omnia referret quae ad eiusdem Instituti vitam tutandam atque incrementa fovenda conducere viderentur.

Résultats obtenus.

Iamvero, sexto mox anno elapso, cum haec decernere, nec sine quodam divino instinctu, placuit, licet Nobis gratias Deo maximas agere quod Nostris laboribus messis iam laetissima arriserit. Alumnorum enim auditorumque, quamquam — ut fert natura ipsa Instituti — numerus ingens nec fuerit nec sit futurus, non adeo tamen exiguus exstitit, ut non summopere delectemur, quod iam valida hominum manus in dies succrescens ex umbratili hac palaestra mox in apertum campum sit proditura, doctrinae pietatisque praesidiis instructa quibus Orientalium commodis non parum profutura videatur.

Désir du Souverain Pontife de voir envoyer des sujets à l'Institut Oriental.

Atque hoc loco, Ordinarios, sive Episcopos sive familiarum religiosarum Moderatores vehementer dilaudantes, qui, optatis Nostris ultro obsecuti, ex amplissima gentium regionumque diversitate, ex Oriente atque Occidente, sacerdotes aliquot suos orientalibus disciplinis imbuendos in Urbem miserunt ; atque hortantes praeterea reliquorum coetuum Antistites, qui per orbem latius propagantur, ut, tantum exemplum secuti, alumnos, quos ad huiusmodi studia noverint aptiores atque propensiores, ad hoc Nostrum Institutum Orientale mittere

erudiendos ne negligant, liceat, Venerabiles Fratres, in mentem vobis revocare quae fusius Litteris Encyclicis « Mortalium animos » nuper disseruimus. Quis enim iam possit ignorare quam frequentes misceantur sermones de certa quadam unitate, a mente Christi, Ecclesiae Conditoris, prorsus aliena, christianos inter omnes procuranda? vel cui non sunt auditae disceptationes quae in plurimis Europae praesertim et Americae partibus passim exagitantur, eaeque gravissimi momenti, cum de Orientalium coetibus vel cum Romana Ecclesia consentientibus vel ab eadem etiamnum dissidentibus inquiritur? At vero, si nostrorum Seminariorum alumni, quod certe laetandum, qua sunt de Novatorum erroribus toto studiorum curriculo doctrina imbuti, facile quidem illorum argumentationes captiosas et discernunt et dissolvunt; verum iidem, plerumque, non ea doctrina sunt instructi qua certam, in quaestionibus de Orientalium rebus moribusque, ac de legitimis eorumdem ritibus, in catholica unitate tam sancte retinendis, sententiam ferre possint, cum gravissima id genus argumenta peculiare quoddam idemque accuratissimum studium expostulent.

Opportunité d'un enseignement des questions orientales dans les universités et les séminaires.

Quare, cum nihil omnino negligendum sit quod ad optatissimam tam conspicuae dominici gregis partis unitatem cum vera Christi Ecclesia restaurandam conferre videatur, vel ad maiorem caritatem erga illos fovendam, qui, ritibus diversi, Romanae Ecclesiae Christique Vicario mentibus animisque intime adhaerent, vehementer vos, Venerabiles Fratres, obsecramus ut singuli unum aliquem saltem e sacerdotibus vestris deligendum curetis, qui, orientalibus disciplinis probe eruditus, easdem Seminarii alumnis opportune tradere sit paratus. Equidem non ignoramus Universitatum Catholicarum esse peculiarem quandam de rebus orientalibus facultatem, quam vocant, instituere; cui quidem officio, Nobis ipsis auctoribus atque adiutoribus, Parisiis, Lovanii, Insulis, satisfieri iam coeptum esse ex animo gratulamur : quemadmodum in nonnullis aliis theologicorum

studiorum sedibus, gaudemus, ipsorum etiam rerum publicarum moderatorum sumptibus, nec sine sacrorum Antistitum consensu hortatuque, recens instituta fuisse orientalium huiusmodi magisteria disciplinarum. Verum, haud ita difficile sit in singulis theologicis Seminariis unum aliquem haberi doctorem, qui una cum disciplina vel historica vel liturgica vel iuris canonici, nonnulla de rebus orientalibus saltem elementa tradere valeat. Atque ita alumnorum mentibus animisque ad Orientalium doctrinas ritusque conversis, non tenue emolumentum capiatur necesse est; neque id solum in Orientalium commodum, at ipsorum alumnorum, quos par est et uberiorem exinde catholicae theologiae latinaeque disciplinae cognitionem haurire et vehementiorem erga veram Christi Sponsam amorem animis concipere, cuius miram pulchritudinem, et in ipsa rituum varietate unitatem, splendidiore quodam modo effulgentem conspexerint.

Organisation concrète de l'Institut Oriental.

Résumé du texte pontifical : [Etabli d'abord près du Vatican, puis à l'Institut Biblique, plus au centre de la ville, — comme le Souverain Pontife le rappelait ci-dessus — l'Institut Oriental a été transféré enfin dans des locaux qui lui seront propres, près de Sainte-Marie-Majeure. De généreux bienfaiteurs ont fourni les fonds nécessaires et permis de développer la bibliothèque. Les Orientaux pourront y voir avec quel amour l'Église romaine conserve la véritable tradition « orthodoxe » au sens propre.

L'Institut oriental organise d'abord des cours comportant la dogmatique de l'Orient séparé, l'étude des Pères orientaux, l'histoire, la liturgie, l'archéologie, les langues de l'Orient séparé. Il s'y est adjoint un cours qui, jusqu'à présent, n'avait jamais été professé à Rome, d'institutions islamiques. Il publie ensuite une collection d'études, les « Orientalia Christiana », sur toutes les questions qui font l'objet de son enseignement.]

Espérances et vœux pour l'avenir.

Quae cum ita sint, cuius animus tantam laborum molem, in Orientalium commodum potissimum susceptorum, contemplatus, firmissima spe non erigatur, fore ut benignissimus hominum Redemptor Christus Iesus, tot hominum lugendum casum miseratus, longe a recto tramite dudum aberrantium, Nostrisque inceptis obsecundans, oves tandem suas in unum ovile ab uno Pastore moderandas reducat? Praesertim cum apud illos populos tanta divinae Revelationis pars religiosissime asservata sit; et sincerum Christi Domini obsequium et in eius Matrem intemeratam amor pietasque singularis, et ipsorum Sacramentorum usus vigeat. Quare, cum ad opus humanae Reparationis perficiendum Deus, pro sua benignitate, hominibus, sacerdotibus praesertim, administris uti statuerit, quid restat, Venerabiles Fratres, nisi ut vos iterato, quam possumus vehementissime, compellemus atque obsecremus ut una Nobiscum, non modo mentibus animisque consentiatis, sed etiam operam vestram et laborem conferatis quo citius dies illucescat optatissimus, quo Graecorum, Slavorum, Rumenorum aliarumque orientalium nationum non paucos solum, sed plerosque filios hucusque disiunctos ad pristinam cum Romana Ecclesia consuetudinem restitutos salutabimus? Meditantibus autem Nobis quae tantae laetitiae maturandae, Deo iuvante, inceperimus simusque perfecturi, videmur cum illo Nos patrefamilias posse comparari quem Christus Dominus ad coenam invitatos rogantem inducit *ut venirent : quia iam parata sunt omnia* (Luc. XIV, 17). Quae verba in nostram rem derivantes, vehementer vos, Venerabiles Fratres, cum universos tum singulos cohortamur, ut, orientalium rerum studia omni ope provehentes, Nobiscum animi vires ad tantum perficiendum opus intendatis. Atque ita, omnibus demum optatissimae unitatis impedimentis amotis, Beata Virgine Deipara Immaculata sanctissimisque illis Orientis atque Occidentis Patribus Doctoribusque auspicibus, fratres filiosque tamdiu a nobis dissidentes reduces aliquando in domum paternam complectemur, ea caritate arctissime coniunctos,

quae veritate plenaque christianae legis professione tamquam solidissimo fundamento innitatur.

Quibus ut Nostris inceptis felicissimus arrideat exitus eventusque, caelestium munerum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, vobis, Venerabiles Fratres et gregi vestris curis concredito apostolicam benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die VIII mensis Septembris, in festo Nativitatis B. M. V., anno MDCCCCXXVIII, Pontificatus Nostri septimo.

PIUS PP. XI

Lettre aux évêques de Lithuanie sur les moyens de promouvoir la vie chrétienne dans leur patrie (24 juin 1928. — *A. A. S.*, XX, 1928, p. 254-257).

Le Souverain Pontife traite d'abord de la formation chrétienne de la jeunesse, et montre comment l'Église, les familles chrétiennes et enfin l'État doivent favoriser l'éducation catholique. Il demande ensuite aux évêques de donner toute leur sollicitude au bien spirituel de leur clergé, en préparant dans les séminaires des prêtres vertueux et instruits, et en maintenant avec vigilance la discipline ecclésiastique parmi les prêtres occupés dans le ministère. Enfin le Saint Père recommande l'*Action catholique*, insistant de nouveau pour que celle-ci soit nettement distincte de toute activité politique. Sans doute — le pape insiste sur ce point — les catholiques ont le droit et le devoir de veiller, selon leurs forces, aux intérêts politiques de leur ville, de leur province, de leur patrie ; mais ce devoir politique ils ne l'exerceront pas en tant que dirigeants ou participants de l'*Action catholique*, celle-ci devant rester à part et étant exclusivement une action religieuse. Le clergé surtout aura à séparer l'*Action catholique* de la politique et évitera avec soin d'entrer dans la lutte des partis.

Nous transcrivons ce dernier passage, qui précise très clairement la pensée du pape sur le sens et la portée de l'*Action catholique* en tous pays.

Denique de Actione catholica, quam vocant, vos, venerabiles fratres, alloqui cupimus; de qua nostis peculiarem quandam mentionem in pacta illa conventa inductam esse, quae supra memoravimus. Valde equidem eam probamus, dummodo ubivis iis regatur legibus quas cum in primis Nostris Encyclicis Litteris, tum pluries postea, occasione data, descripsimus. Quandoquidem enim per ipsam a lectis de populo viris actuosa opera sacris Pastoribus navatur, non potest res catholica non provehi, cum virtus in singulis et in convictu domestico sanctitudo foveatur; itemque Societati civili prosperitas veri nominis afferetur, quae caritatis operibus et avitae fidei tuitione continetur. Permagni sane ad communem salutem interest, quemadmodum patet, ut actio huiusmodi — quae quidem ab omnibus ex eadem natione catholicis, cum omnibus prosit, promoveri debet — ne, politicis rebus implicata, intra angustos alicuius factionis fines coerceatur. Etenim seponantur oportet factionum commoda cum de religionis rebus agatur, per quas maximae et verae civitati ipsi utilitates afferuntur. Cumque *actio catholica* nihil sit aliud nisi *actio religiosa*, non eadem studiis partium, sed plena catholicorum concordia niti ac consistere debet eo conspirantium ut communis christianae vitae sensus atque usus privatim publice retineantur. Meminerint ergo catholici — quatenus Actionem catholicam moderantur vel participant — quae hac in re decessor Noster Leo XIII f. r. (in Epist. Enc. *Cum multa*), opportune sapienterque edixit: « fugienda illorum opinio praepostera, qui religionem cum aliqua parte civili permiscent, usque adeo, ut eos, qui sint ex altera parte, prope descivisse a catholico nomine decernant. Hoc quidem est factiones politicas in augustum religionis campum perperam compellere, fraternam concordiam velle dirimere, funestaeque incommodorum multitudini aditum ianuamque patefacere ». Quatenus — inquimus — actionem catholicam moderantur vel participant; ipsi enim, ut cives sunt, prohiberi nequeunt quominus, nulla Actionis catholicae, qua talis, opera interposita, civili suffragii iure utantur. Quin immo a gravi officio iidem deficerent nisi politicis rebus civitatis, provinciae, Status, pro viribus consulerent; eo vel magis quod, ut verba eiusdem

Pontificis Leonis XIII referamus (Enc. Litt. *Immortale Dei*) « catholici homines ipsius, quam profitentur, admonitione doctrinae, ad rem integre et ex fide gerendam impelluntur. Contra, ipsis otiosis, facile habenas accepturi sunt ii, quorum opiniones spem salutis haud sane magnam afferant ». At praesertim cleri est actionem catholicam a politicis rebus seiungere ; cum enim religiosas res populi universi is curare debeat, prorsus eum dedecet factioni alicui studere ; siquidem cavendum est ne ministerii eius dignitas inter partium conflictus deteratur neve qui ad contrarias factiones pertinent, errore fortasse decepti, a religione abalienentur. Quae si quidem omnia serventur, nullum catholicae actioni detrimentum obveniet.

6. CONGRÉGATION DU CONCILE

Sépulture dans le lieu saint (SS. Conceptionis de Chile et aliarum, *Sepulturae*, d. 10 dec. 1927. — *A. A. S.*, xx, 1928, 261). Dans certaines régions du Chili, des fidèles assez nombreux ajoutent à leur testament une clause demandant le transfert de leurs ossements du cimetière dans une église ou dans la chapelle d'un monastère déterminé. L'évêque de Conception consulta la Commission d'interprétation sur la légitimité de cette coutume, vu la défense portée par le c. 1205, § 2, d'enterrer les fidèles dans les églises. Le doute fut envoyé à la S. Congrégation du Concile ; il ne touchait pas, en effet, l'interprétation proprement dite d'un canon, mais seulement une application, résultant déjà de nombreuses décisions en la matière.

La S. Congrégation n'admet pas que cette coutume doive être tolérée et engage l'évêque à l'écarter prudemment. Au jugement du consulteur, la sépulture dans un cimetière commun doit être regardée comme définitive de sa nature. Seules des circonstances accidentelles, et indépendantes de la volonté du fidèle (p. ex. mort sur le champ de bataille), peuvent rendre cette sépulture provisoire. Il est inadmissible que les fidèles puissent à leur gré modifier une institution ecclésiastique, surtout de droit public. L'exhumation exige donc une autori-

sation spéciale de l'Ordinaire (c. 1214, § 1). En cette matière, le but de la loi et les lois liturgiques demandent que les oratoires semi-publics soient assimilés à l'église. D'une jurisprudence suffisamment établie, il résulte que les ossements doivent être traités comme le cadavre lui-même. A supposer donc que la décomposition de celui-ci fut complète, les raisons alléguées vaudraient pour l'exhumation, puis pour l'inhumation dans un lieu consacré au culte. Mais aucune loi ecclésiastique ne s'oppose à ce que l'on conserve — non toutefois dans un lieu sacré — le cœur du défunt, pour l'entourer d'honneurs. Aussi la S. Congrégation admet-elle que cette coutume, également en vigueur dans certains diocèses du Chili, puisse être conservée, en supprimant cependant ce à quoi les fidèles tenaient le plus : le transfert du cœur dans une église ou un oratoire.

J. CREUSEN, S. I.

S. CONGRÉGATION DE LA PROPAGANDE

L'œuvre de la Propagation de la Foi et les religieux missionnaires. (Déclaration du 9 juill. 1928. — *A. A. S.*, XX, 1928, 266). DE RELATIONE INTER PONTIFICIUM OPUS A PROPAGATIONE FIDEI ET INSTITUTA RELIGIOSA MISSIONALIA. — DECLARATIO. — In coetibus plenariis Consilii Superioris Generalis Pontificii Operis a Propagatione Fidei Romae habitis mense Aprili huius anni, haec vota sunt prolata de mutua consuetudine inter Pontificium Opus a Propagatione Fidei et Instituta Religiosa Missionalia :

I. Religiosi, sicut ceteri omnes, prae quocumque opere Missionibus iuvandis destinato, studiose ac sedulo favere velint Pontificio Operi a Propagatione Fidei. Nam

a) est Opus Pontificium et a Summo Pontifice Pio divina Providentia Pp. XI, Motuproprio *Romanorum Pontificum,* die 3 Maii a. 1922 edito, ad dignitatem instrumenti Apostolicae Sedis evectum;

b) Missiones vero Religiosis Institutis concreditae ab ipso Pontificio Opere quotannis non parva accipiunt adiumenta

atque Missionum Praepositi subsidia extra ordinem saepe petunt.

II. Velint iidem Religiosi operam dare ad felicem exitum peculiaris Festi pro Missionibus mense Octobri celebrandi.

III. Velint insuper Religiosi abstinere et ab ineundis viis et ab adhibendis mediis et ab operibus condendis, quae sub quacumque specie aliquid prae se ferant, quod cum Pontificio Opere a Propagatione Fidei confundi possit, quaeque impediant Pontificii Operis maius incrementum.

IV. Quibus positis, ad meliorem conspirationem et pleniorem successum operum missionalium, Consilium Superius Generale, cui perspectum est Pontificium Opus a Propagatione Fidei haud posse occurrere omnibus et singulis Missionum necessitatibus, libenter declarat se nolle impedire quominus Instituta Missionalia ab amicis et benefactoribus stipem conquirant pro suarum Missionum necessitatibus; sed sperat fore, ut eadem Instituta commendent amicis et benefactoribus ipsum Pontificium Opus et curent, ut iidem nomina dent etiam Pontificio Operi propter rationes supra allatas.

Ex Secretaria, die 9 Iulii 1928.

† Ioseph Nogara, Archiepiscopus el. Utinensis,
Pro-secretarius generalis.

Bibliographie

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

P. Styger. **Die altchristliche Grabeskunst.** München, Kösel und Pustet, 1927, (17×24 cm.), 124-16 p. 30 gravures. Prix : 10 Mk.

Les archéologues qui se sont occupés et s'occupent encore des vestiges de l'art chrétien primitif, c'est-à-dire surtout de fresques des catacombes et de sarcophages, appartiennent, pour la grande majorité, à l'école symboliste. Outre le sens historique, ils découvrent, aux personnages et aux scènes de l'Ancien et du NouveauTestament représentés par l'artiste

des premiers siècles, une signification allégorique, typique ou symbolique, qui est, comme l'autre, voulue par lui. Tantôt leur interprétation est générale : Mgr Wilpert retrouve partout dans cet art funéraire l'idée du salut. Tantôt elle est particulière : Moïse faisant jaillir l'eau du rocher, le paralytique emportant son lit, voilà des symboles du baptême. Ces explications varient fort d'auteur à auteur. Ainsi l'on a vu dans l'orante : l'Église, la Mère de Dieu, la Foi, l'habitant du ciel, et maintenant on y reconnaît de préférence l'âme du défunt ou de la défunte qui, heureuse désormais, prie pour celles dont le combat terrestre n'est point encore achevé. Les symbolistes allèguent en faveur de leur manière de voir divers arguments, par exemple la succession, dans un plafond ou un sarcophage, de personnages ou de scènes faisant naître la même idée dogmatique, sacramentelle ou morale, ou bien encore la grande ressemblance des sujets choisis, dans les fresques et les sarcophages, avec les invocations d'anciennes prières ou litanies récitées auprès des infirmes ou des mourants (Noë sauvé du déluge ; Abraham de la terre d'Ur ; Daniel de la gueule des lions, etc., etc.).

M. Styger ne rejette pas absolument le symbolisme de l'art chrétien primitif ; mais il ne l'admet que sur preuve, pour chaque cas en particulier. Il arrive, en effet, qu'une inscription gravée sur la fresque vienne témoigner de l'intention symboliste du peintre. Mais, pour l'auteur, ce sont là des exceptions et sur lesquelles il passe très rapidement, trop rapidement peut-être. Le grand reproche qu'il ne cesse d'adresser aux symbolistes c'est naturellement leur arbitraire et, par suite leur manque d'unité de vues, leur incohérence dans l'interprétation. D'après le critère énoncé plus haut, il démolit l'une après l'autre, sans pitié, les constructions les plus poétiques d'un Rossi ou d'un Wilpert. La signification du geste de l'orante, qui, dans l'antiquité, indique la prière, la joie ou l'effroi, n'est précisée dans chaque cas donné, aux catacombes, que par le « contexte » ou par une inscription : interprété par les mots *in refrigerio, in pace,* il marque la joie de l'âme qui jouit de la paix du ciel. Le pêcheur qui, assis sur la berge, retire de l'eau un poisson, c'est-à-dire la fresque d'une des chambres des sacrements, au cimetière de Calliste, n'a rien à voir, pour M. Styger, avec le baptême. La fameuse *fractio panis* de la *Capella graeca* ne peut passer pour une représentation eucharistique ; et le personnage tendant les mains vers le trépied, sur lequel se trouve un pain et un poisson, au cimetière de Calliste, ne doit pas nécessairement être un prêtre qui consacre.

Après avoir tant démoli, il convenait que M. Styger nous orientât tout au moins vers une herméneutique plus raisonnable de l'archéologie chrétienne. L'auteur se défend ici de vouloir être complet et catégorique. En effet, nous ne connaissons pas encore, dit-il, les origines de l'art chrétien primitif ; les fresques les plus anciennes (Domitille, Priscille, Lucine) que l'on attribue d'ordinaire à la fin du premier siècle, ne datant, en réalité, que du milieu du second, l'art chrétien nous apparaît non pas dans son

enfance, mais dans sa maturité. Dans le dernier chapitre, M. Styger nous donne donc son programme. Mais ces cinquante pages s'appliquent aussi à prouver que l'examen des types les plus fréquents, et par conséquent les plus aimés des artistes chrétiens, que celui des compositions d'ensemble (Jonas jeté à la mer; Jonas vomi par le monstre; Jonas dans sa hutte de feuillage, etc.), enfin que celui des sujets pris aux apocryphes révèlent chez le peintre ou le sculpteur l'intention de *raconter* et non pas celle de se livrer au symbolisme. Comme ce qui nous reste de l'art chrétien non sépultural (ainsi le médaillon de bronze du Vatican et la coupe de Podgoritza) ne diffère pas, pour les sujets, des fresques et des sarcophages ; comme les fresques funéraires païennes ne nous représentent que des scènes transportées des maisons romaines dans les tombes; comme, enfin, l'Ancien Testament apparaît aussi utilisé que le Nouveau, dans les plus anciennes compositions picturales chrétiennes; il est permis de proposer la conjecture suivante : l'art chrétien primitif n'était pas d'abord sépultural; il est né dans les maisons des chrétiens, dont un certain nombre, au moins, venaient du judaïsme. Telle est l'hypothèse de M. Styger. Elle mérite la plus sérieuse considération.

Il faut féliciter l'auteur d'avoir enfin réagi contre le symbolisme à la mode. Il faut le féliciter de nous fournir, dès maintenant, une interprétation nouvelle si plausible. Mais on pourra se demander si sa règle exégétique n'est pas trop raide. Le fait que le pêcheur du cimetière de Calliste voisine immédiatement avec une représentation du baptême du Christ; celui que, d'autre part, Tertullien, contemporain de cette fresque, emploie des expressions de ce genre : *sed nos pisciculi secundum* ἰχθύν *nostrum Jesum Christum in aqua nascimur*, etc., n'est-il pas de nature à nous faire au moins conjecturer une intention symbolique ? Conjecturer, avons-nous dit ; en effet, des critères semblables donneront rarement une certitude, et M. Styger ne veut que des certitudes. Mais nous craignons que son critère à lui, trop étroit, n'envisage trop la peinture et la sculpture chrétienne en dehors du milieu où ces arts ont été cultivés et qu'il n'aboutisse à nous montrer une mentalité chrétienne fort différente de celle qui nous apparaît dans la littérature des premiers siècles, *toute pénétrée de symbolisme*. Au lieu de séparer, comme il le fait, l'archéologie et la littérature, ne conviendrait-il pas de les rapprocher pour mieux comprendre l'art chrétien ?

E. DE MOREAU, S. I.

Gustav SCHNÜRER. **Kirche und Kultur im Mittelalter. Erster und zweiter Band.** Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1924 et 1926, (13 × 23 cm.), XVI-426 et IV-561 p. Prix : 10 et 13 Mk.

L'œuvre entreprise par M. Schnürer évoque naturellement le nom de deux grands historiens d'autrefois : Ozanam et Kurth. Malheureusement, le premier ne nous a laissé sur la civilisation médiévale que des études

fragmentaires, ainsi : *La Civilisation au V^e siècle, Poètes franciscains en Italie au XIII^e siècle, Dante et la philosophie catholique au XIII^e siècle.* Le second, dans ses *Origines de la civilisation moderne*, ne dépasse pas les temps de Charlemagne. Dès maintenant la synthèse de M. Schnürer se présente à nous d'une façon plus complète ; elle atteint en effet le XIII^e siècle et n'aura plus besoin que d'un seul volume pour arriver à la fin du moyen âge.

La lecture du *Kirche und Kultur im Mittelalter* paraîtra, sans doute, à plusieurs, moins captivante que celle des travaux d'Ozanam et de Kurth. Le style, en effet, n'y est pas aussi brillant ; la pensée y est moins originale. Ajoutons que l'impression, par trop serrée et touffue, fatigue les yeux. Mais l'œuvre de M. Schnürer a sur celle de ses devanciers des avantages incontestables. Elle est d'abord remarquablement au courant des progrès de la science historique. Ensuite, elle paraît tout à fait solide. Tandis que bien des idées de Kurth ont été discutées, que certaines de ses théories sont hasardées, les développements de M. Schnürer, par le fait qu'ils découlent plus directement des sources, seront, sauf peut-être quelques rares exceptions, admis par tous. Ces deux qualités donnent aux volumes que nous présentons ici un prix inestimable. Ils constituent une histoire de la civilisation chrétienne au moyen âge, écrite par un croyant sincère et enthousiaste, et que cependant des historiens rationalistes, qui ne sont pas entraînés par leur rationalisme hors des voies de la critique, devront accepter. Puisse cet ouvrage figurer dans les bibliothèques catholiques et être, sans trop tarder, traduit en français. E. DE MOREAU, S. I.

Mgr P. BATIFFOL. **Saint Grégoire le Grand.** Collection : « Les Saints ». Paris, Gabalda, 1928, (12×19 cm.), 235 pages. Prix : 7,50 frs.

C'est un chapitre de l'histoire du « principatus Ecclesiae romanae » que Mgr Batiffol nous présente. Nous voyons l'action du grand pape dans l'Italie livrée aux Lombards, dans l'Occident barbare qu'éclaire le retour de l'Espagne à l'orthodoxie et la glorieuse mission d'Augustin ; nous la suivons dans l'Orient byzantin où il faut souvent, hélas, s'incliner en gémissant devant la volonté du Basileus. Le tableau est tout en nuances : la distinction s'affirme surtout entre l'action du pape sur les évêchés suburbicaires et celle, beaucoup plus réservée, qu'il exerce sur les autres sièges. « Singulis ecclesiis sua iura servamus » est une des formules de Grégoire que son biographe aime à rappeler. Les revendications — et les reconnaissances — de la primauté du siège de Pierre n'en sont que plus éloquentes.

C'est la physionomie morale du saint, du « cher saint », comme l'auteur aime à dire, qui retiendra surtout l'attention des lecteurs. Grégoire nous apparaît très humain, romain pratique au sens aigu des possibilités, pape-

moine ami du recueillement et des Écritures. Ce n'est pas un spéculatif, mais sa haute personnalité ne mérite pas le mépris qu'affectent à son égard des historiens rationalistes. C'est un homme de discipline, doublé d'un moraliste d'une fine psychologie. Des incidents, notés sur le vif, soulignent trois traits principaux : la *rectitudo*, qui contraste avec la politique byzantine, la *discretio* quasi-monacale, qui s'effacera parfois en matière d'humilité, le *blandimentum* enfin, qui s'attache les hommes, qui saura subir et céder, sans jamais trahir. Peut-être craindrez-vous, en quelques passages, de ne pas bien démêler la physiologie de l'artiste et celle du modèle, mais ce portrait-miniature, peint avec autant de sincérité que d'affection, vous ravira.

L'ouvrage est dédié « Oxoniensibus et Lovaniensibus H. C. Collegis ». Le chapitre sur « Saint Grégoire et l'Orient » fit l'objet d'une série de cours publics en notre Alma Mater, en mai 1926. Ed. Lamalle, s. i.

A. Léon, o. f. m. **Saint François d'Assise et son œuvre.** Bibliothèque d'études franciscaines. Paris, Lethielleux, 1928, (13×20 cm.), 396 p. Prix : 20 frs.

En six parties, le R. P. Achille Léon nous présente l'histoire, non pas de toute la famille de saint François, mais des Frères Mineurs. Après quelques chapitres peu originaux sur le fondateur, une cinquantaine de pages retracent l'évolution de l'observance franciscaine. Empêchée dans son plein développement par les conventuels, elle triomphe en 1517. Aux siècles suivants, naissent diverses « émulations », par exemple celles des Alcantarins qui, particulièrement pour l'oraison mentale, dépassent la règle de saint François. Enfin l'union parfaite des Frères Mineurs se réalise sous Léon XIII.

Les autres parties ne sont pas moins intéressantes que la seconde, mais, consacrées aux sciences et aux arts et à l'apostolat franciscain, elles comportent nécessairement beaucoup de nomenclatures. Une dernière partie nous montre la vitalité de l'Ordre du XIIIe siècle à nos jours.

Fait pour le grand public, cet ouvrage est dépouillé de toute référence. Nous n'oserions dire qu'il traite toujours les questions d'après les travaux modernes les plus sûrs. Mais il constitue un bon résumé et une table alphabétique et analytique, fort complète, en facilite la consultation.

E. de Moreau, s. i.

J. Dedieu. **Instabilité du protestantisme.** Bibliothèque catholique des Sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1928, (12×19 cm.), 196 p. Prix : 10 frs.

On trouvera peut-être bien usé le sujet étudié dans ce petit volume. Mais M. Dedieu le traite d'une manière originale, et c'est son premier mérite. Toute l'histoire du protestantisme porte témoignage qu'il n'est pas une

religion d'évolution, mais un effort perpétuel d'adaptation à certains aspects de la pensée profane, qui le condamnent à partager leur sort vertigineux, leur fortune instable. Combien n'apparaît pas différent, par exemple, le luthéranisme, suivant qu'il est interprété par la pensée d'un Schleiermacher, d'un Ritschl ou d'un Harnack! Et pour le calvinisme, moins d'un siècle après Calvin, un mouvement plus fort que la doctrine primitive a entraîné les esprits à nier presque tout ce qu'avait affirmé le Réformateur. Ce n'est pas certes là l'évolution d'une pensée.

Un autre mérite du travail de M. Dedieu, c'est, qu'après avoir suivi les premières vicissitudes des religions protestantes, il insiste longuement sur leur histoire au XIX^e^ et au XX^e^ siècle et sur les tendances actuelles du protestantisme.

Enfin les catholiques liront avec profit le dernier chapitre, bourré de chiffres, sur les missions protestantes. L'effort gigantesque réalisé en terre païenne par des âmes croyantes, bien que séparées de l'unité catholique, mérite l'admiration. Mais il crée un danger incontestable pour nos missionnaires, qui trouvent un terrain mieux préparé chez les âmes neuves des païens, quand elles n'ont pas encore été jetées dans le trouble par la prédication d'une religion de Jésus minimisée dans son dogme et dans sa morale.

Tandis que, dans ces dernières pages, M. Dedieu ne ménage pas les éloges aux prédicateurs protestants, il a raison de taxer durement la détestable campagne huguenote conduite en France par les Steeg, les Buisson, les Pécault qui, par haine anticatholique, amena la déchristianisation des écoles.

Regrettons que, dans une synthèse de ce genre, on ne trouve que deux ou trois pages sur l'anglicanisme. La documentation apparaît aussi parfois un peu courte, ainsi pour le luthéranisme primitif. La doctrine eucharistique de Calvin est exposée avec peu de netteté (p. 74). Parmi les initiateurs de la théologie positive, on s'attendrait à voir figurer Petau (p. 86). Le calvinisme n'est pas seulement répandu en France et en Suisse, mais en Hollande, en Allemagne et ailleurs (p. 91). La force d'expansion de cette dernière forme du protestantisme fut remarquable, et il faudrait nous dire pourquoi. Enfin *Zuizendort* devrait être remplacé par *Zinzendorf*.

E. DE MOREAU, S. I.

P. PISANI. **Les compagnies de prêtres du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle.** Bibliothèque catholique des Sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1928, (12×19 cm.), 190 p. Prix : 10 frs.

Sous le nom de « Compagnies de prêtres », M. le Chanoine Pisani groupe un bon nombre de familles religieuses qui se sont formées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle, ne peuvent se classer parmi les ordres monastiques et dont les membres sont revêtus du caractère sacerdotal. Mais elles diffèrent souvent entre

elles non seulement par le but et l'importance, mais surtout par leur constitution. Ainsi, il y a loin des Jésuites aux Oratoriens. Chez les premiers règne une grande centralisation et ils ont conservé les vœux essentiels de l'état religieux. Les seconds ne s'engagent ni vis-à-vis de Dieu ni vis-à-vis de l'Ordre et le supérieur général, premier en honneur, est l'égal de ses confrères. M. Pisani nous parle de ces compagnies de prêtres avec beaucoup de sympathie, sans cependant cacher leurs fautes, quand il y en a eu. Ainsi, l'adhésion au jansénisme de nombreux membres de certaines de ces familles religieuses. E. DE MOREAU, S. I.

P. GUILDAY. **The Life and Times of John England, first Bishop of Charleston (1786-1842).** 2 volumes. Thought Fondation : Historical Series, nº 1. New-York, The America Press, 1927, (15×24 cm.), XII-596 et 578 p.

M. Guilday, après avoir publié la biographie du premier évêque de Baltimore, Carroll, consacre deux gros volumes au premier évêque de Charleston, John England. Dans l'un et l'autre de ces ouvrages, il a voulu étudier aussi l'époque de ces personnages ecclésiastiques. En effet, Carroll fut le fondateur de l'église américaine ; et d'England, l'auteur nous dit qu'il fut « unquestionably the foremost ecclesiastic in the catholic Church of the United States during the years he presided over the diocese of Charleston ». Carroll occupa le siège de Baltimore de 1789 à 1815. England, celui de Charleston, de 1820 à 1842. C'est donc le premier demi-siècle de l'histoire ecclésiastique des États-Unis que M. Guilday nous a fait connaître jusqu'ici.

Il existait sans doute des histoires de l'Église aux États-Unis. Mais la supériorité principale du jeune et savant professeur de la *Catholic University of America* consiste dans le grand nombre de documents nouveaux qu'il utilise, après avoir pris la peine d'aller les chercher dans les dépôts d'archives des deux mondes.

Pour John England, comme nous l'apprenons dans l'appendice, les sources manuscrites proviennent principalement de la Propagande à Rome et de la cathédrale de Baltimore, secondairement de Dublin, Carlow, Cork, Quebec, etc.

John England, né à Cork d'une humble famille, le 23 septembre 1786, entra dans l'état ecclésiastique et remplit diverses fonctions à Cork même, puis à Bandon. Il se fit surtout remarquer alors dans la fameuse *lutte du Veto*, sur la part d'intervention à reconnaître au gouvernement anglais dans la nomination des évêques irlandais. Résolument *antivétoïste*, England se range parmi les défenseurs de l'émancipation irlandaise et sa mémoire est restée vivante dans ce pays. Déjà, à deux reprises, il avait demandé de partir pour les États-Unis, quand la Propagande le désigna, en 1820, pour le nouvel évêché de Charleston. Celui-ci comprenait alors trois États : la

Caroline du Nord, la Caroline du Sud et la Géorgie. Sur les quelque 160.000 catholiques des États-Unis, 5000 environ habitaient le territoire confié au prêtre irlandais. Un schisme provoqué par deux prêtres, de ce pays également, Gallagher et Browne, qui s'opposaient à leur confrère français, le P. de Clorivière, et étaient soutenus par les *Trustees* ou membres laïques de la fabrique d'église de Charleston, fut terminé grâce à la fermeté et à la prudence de l'évêque.

L'auteur nous retrace minutieusement l'activité apostolique d'England. Il organisa le diocèse de Charleston auquel il donna sa constitution. Il y développa l'instruction, confiée à diverses congrégations religieuses. Il y réunit de nombreux synodes, et, sur un terrain plus vaste, il fut le « père des conciles provinciaux » qui commencèrent à se réunir à Baltimore à partir de 1829 et dont quatre eurent lieu de son vivant. Il créa le premier périodique catholique des États-Unis (*The United States catholic Miscellany*), en 1822. Ajoutons qu'on a conservé de cet orateur remarquable, non pas seulement des sermons, mais des discours, dont l'un tenu au Congrès des États-Unis, en 1826 ; qu'aucun membre de la hiérarchie catholique de ce pays n'a écrit sur autant de sujets, en particulier sur l'apologétique, et avec tant de compétence (cinq volumes publiés de ses œuvres) ; qu'enfin, il fut chargé par le pape d'une mission diplomatique délicate, à savoir le rétablissement de la hiérarchie catholique dans l'île d'Haïti. Les années qu'il employa à y négocier un concordat (1833-1837) furent les moins heureuses pour son propre diocèse.

Peut-être la figure de ce grand évêque disparaît-elle trop parmi les développements que l'auteur nous donne sur son activité extérieure et sur l'histoire de l'Église aux États-Unis. On ne peut pas dire que nous le connaissons bien lorsque nous fermons sa biographie. M. Guilday en est-il responsable? Sans doute que non. Pour la période de sa vie passée en Irlande les sources sont rares et sèches. Pour sa carrière épiscopale, nous n'avons guère que ses lettres d'affaires et ses œuvres, assez impersonnelles par leur nature même. Mais le récit de M. Guilday est plein de vie. A cette qualité, nous devons ajouter encore l'étendue de l'information et la sûreté de la méthode. Il dotera, nous l'espérons, son pays d'une histoire de l'Église digne à la fois et de la science historique et des catholiques américains.

E. DE MOREAU, S. I.

PHILOSOPHIE

J. MARÉCHAL, S. I. **Le point de départ de la métaphysique.** Cahier I : De l'Antiquité à la fin du Moyen Age : la critique ancienne de la Connaissance. Collection : Museum Lessianum.

Section philosophique. 2e édit., Louvain, Museum Lessianum, 1927, (15×23 cm.), 218 p. Prix : 20 fr.

Le livre du P. Maréchal connaît l'honneur, certainement très rare pour un ouvrage de ce genre, d'arriver à sa 2e édition, avant même que tous les volumes aient été publiés.

C'est assez dire combien cette vaste enquête sur le fondement objectif de la connaissance humaine, menée à travers les diverses périodes de l'histoire de la philosophie, a été accueillie avec empressement par les milieux philosophiques, mais surtout par les milieux scolastiques qu'elle intéresse particulièrement. Car ce que le P. Maréchal veut fonder, c'est la valeur de la métaphysique scolastique thomiste, qui, pour s'être élaborée indépendamment de la critique de la connaissance telle que la conçoit la philosophie moderne depuis Kant, n'en possède pas moins de quoi se justifier critiquement, et satisfaire les exigences légitimes de la réflexion philosophique la plus libre de tout présupposé dogmatique.

Ce premier volume étudie le problème critique depuis les débuts de la philosophie ancienne jusqu'à la fin de la philosophie médiévale. Les seuls changements notables que cette 2e édition apporte à la précédente concernent les chapitres traitant de la philosophie scotiste, où l'auteur a tenu compte des récents travaux des Peres de Quaracchi sur l'authenticité du *De Rerum principio* et des *Theoremata*. D. S.

B. Geyer. **Fr. Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie : II. Die patristische und scholastische Philosophie.** 11e édit. Berlin, S. Mittler, 1928, (16×24 cm.), p. xviii-826 p. Prix : 25 Mk.

Aucun théologien n'ignore les richesses que lui offre le *Grundriss* d'Ueberweg ; mais, des cinq volumes que comprend actuellement (1923-1928) l'ouvrage, c'est assurément au second, celui des Pères de l'Église et de la Scolastique, qu'il reconnaîtra l'utilité la plus directe et la plus immédiate pour ses études. La 10e édition (1915), due à Baumgartner, de Breslau, avait été comme un livre nouveau ; la 11e édition, que son auteur appelle trop modestement, dans sa préface, l'œuvre de Baumgartner revue et complétée, aura le même succès. L'auteur y a mis sa marque, reconnaissable surtout dans le champ de sa spécialité, la préscolastique, celle surtout du xiie siècle ; mais les autres parties aussi et les pages de définition et de synthèse, comme celles sur l'essence et la méthode de la Scolastique, portent la trace d'une compétence personnelle profonde. En même temps, il s'est assimilé les nombreux résultats des recherches critiques ou doctrinales, consacrées en tout pays actuellement à l'étude de ces matières : c'est dire le mérite de ces 800 pages qui synthétisent l'état présent des connaissances. Il n'y a qu'à se rappeler toutes les questions soulevées par les dernières recherches sur l'œuvre de Duns Scot, ou sur les premières luttes

de l'augustinisme et du thomisme, ou sur les écrits et les idées des mystiques du XIVe siècle, etc., pour apprécier l'avantage de cette mise au point. La division des matières s'écarte un peu de celle de Baumgartner. La philosophie patristique est partagée en trois chapitres qui suppriment l'ancienne répartition en anténicéens et postnicéens; cette suppression est-elle satisfaisante? nous en doutons. Par contre, la division de la philosophie médiévale en quatre grands chapitres, qui marquent beaucoup mieux ses débuts et ses vicissitudes finales, est à louer. Pour l'ensemble de l'œuvre, succincte malgré l'ampleur des matières traitées, nette dans son exposé et judicieuse dans ses appréciations, soucieuse des caractéristiques générales et de synthèse non moins que de précise analyse, l'auteur a consciemment écarté la partie purement théologique qui prenait plus de place chez Baumgartner, et par suite a pu condenser la matière et réduire la bibliographie. Vu la nature et le but du *Grundriss,* on ne peut que l'en louer. J. DE GHELLINCK, S. I.

Cl. BAEUMKER. **Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters.** Beiträge zur Gesch. der Phil. u. Theol. des M. A., herausg. von M. Grabmann, Band XXV, Heft 1/2. Münster, Aschendorff, 1927, (16×24 cm.), VIII-284 p. Prix : 12,75 Mk.

C'est un service signalé que rend Mgr Grabmann à tous ceux qui s'occupent de philosophie médiévale, en publiant les diverses études dues à l'initiateur que fut Clément Baeumker. Quelques-unes de ces études ont un caractère général, d'autres sont des monographies consacrées à une œuvre ou à un écrivain. Mais toutes sont caractéristiques de la manière de Baeumker, qui apportait à l'élaboration d'une œuvre ou à la préparation d'une édition une profonde connaissance des matériaux, une pénétration critique remarquable, un soin extraordinaire des détails et une rare compréhension de la vie intellectuelle du moyen âge, le tout couronné par une lucide maîtrise des vues d'ensemble. C'est ce qui lui a permis de pénétrer si intimement dans l'âme médiévale et c'est ce qui fait l'attrait de ses écrits. La plus ancienne de ces études remonte à 1879, les autres s'échelonnent entre 1890 et 1916; et, presque à la veille de sa mort, l'auteur travaillait encore à les remanier. Mgr Grabmann a rehaussé la valeur du recueil par une magnifique introduction sur la personne et l'œuvre de Baeumker : tous ceux qui l'ont approchée de près seront heureux d'y reconnaître, dans un souvenir ému, cette fine et sympathique âme de savant. J. DE GHELLINCK, S. I.

E. GILSON. **Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin.** Collection : Etudes de philosophie

médiévale. 3e éd., Paris, Vrin, 1927, (16×25 cm.), 322 p. Prix : 32 fr.

Nous avons eu l'occasion jadis de présenter aux lecteurs de la *N. R. Th.* le bel ouvrage de M. Gilson sur la philosophie de saint Bonaventure. Son étude sur le Thomisme n'offre pas moins d'intérêt. La première édition de cet important travail, fut très remarquée; accueillie avec faveur par tous les spécialistes, elle souleva cependant deux critiques principales quoique contradictoires : les uns reprochaient à l'auteur de faire de saint Thomas un pur philosophe, tandis que d'autres l'accusaient d'avoir confondu la philosophie du saint Docteur avec sa théologie. Ces critiques ont amené l'auteur à reprendre le problème et à vérifier ses positions anciennes; le résultat de ses nouvelles recherches fut de le confirmer dans ses premières conclusions : d'une part la philosophie de saint Thomas est une solution purement rationnelle d'un problème purement philosophique; d'autre part, si saint Thomas a vraiment cru qu'une philosophie chrétienne pût être une philosophie pure, ce n'en est pas moins une philosophie spécifiquement chrétienne qu'il a voulu constituer, c'est-à-dire une philosophie qui reçoit, de la révélation, un contenu. La foi, pour saint Thomas, illumine, complète et redresse la raison : et le corps de doctrines philosophiques que la pensée atteindrait rarement dans son ensemble avec les seules ressources de sa raison, elle le retrouve aisément, quoiqu'elle le constitue sur des bases purement rationnelles, s'il lui est indiqué par la foi.

Autant que les philosophes de profession, le théologien, et même tout prêtre instruit, pourra tirer de la lecture de cet ouvrage, limpide et agréable à lire, de grands avantages. Outre que, pour mieux pénétrer la pensée théologique du Maître, il est utile, sinon nécessaire de connaître ses positions philosophiques, les chapitres sur les preuves de l'existence de Dieu, ses attributs, la création, les anges, l'acte humain, la fin dernière intéressent nécessairement le théologien. Tous ceux qui s'occupent d'apologétique méditeront avec le plus grand profit le beau chapitre sur la foi et la raison. E. Hocedez, s. i.

O. Hamelin. **Le système de Renouvier.** Publié par P. Mouy. Paris, Vrin, 1927, (16×25 cm.), vi-454 p. Prix : 45 frs.

Ces cours professés par Hamelin en l'année 1906-1907 et publiés par M. Mouy, professeur agrégé de philosophie au lycée d'Amiens, sont une synthèse compréhensive et nette de la pensée si nuancée de Renouvier. D'étape en étape, nous suivons l'évolution, étonnante par ses imprévus, d'un Renouvier saint-simonien, fortement imbu de philosophie écossaise, le Renouvier « de la premlère philosophie », au Renouvier « de la dernière période » qui n'a pu se libérer de l'hégélianisme.

Un point surtout nous intéresse dans l'exposé de ce système et c'est

l'affirmation de l'existence d'un Dieu personnel. Renouvier y arrive par la voie suivante : on sait l'importance qu'a, dans son système, la « conscience personnelle », le centre de représentation. Or le monde, pour lui, est un en ce sens que toutes les consciences retrouvent les mêmes lois dans leur objet, en ce sens aussi que toutes les consciences, du moins celles que nous pouvons nous représenter, pensent d'après les mêmes catégories. Dès lors, puisque le monde est un, puisque la représentation qui se fait dans toutes les consciences d'après les mêmes catégories est une, il faut poser nécessairement aussi l'existence d'une unité suprême, qui ne soit pas seulement unité « des choses », mais unité des centres mêmes de représentation ou consciences; il faut conclure à l'existence d'une personne suprême.

Mais ce théisme est-il bien l'affirmation d'un être strictement transcendant? Il semble bien que Renouvier réponde : non. En effet, les consciences ne sont, pour lui, que centres actifs de représentation et la conscience suprême n'est que l'unité des consciences, ou, mieux, « la totalité des consciences unifiées ». C'est dire que cette personne dont on pose l'existence nécessaire, n'est pas moins contingente que le monde même dont elle est l'unité transcendante. Et ici apparaît le point faible du système de Renouvier : il a fondé son système sur la seule « représentation »; il lui est impossible dès lors de dépasser jamais le contingent.

Les conférences de Hamelin ne comportent pas de mise au point, ni, en général, aucune rectification de la pensée de Renouvier. Et c'est légitime. Qui veut exposer objectivement une philosophie, n'est pas tenu pour autant d'en faire la critique. Tel quel, l'ouvrage publié par M. Mouy, est intéressant, parce qu'il nous permet de saisir une pensée originale à travers l'esprit pénétrant de Hamelin. F. Taymans, s. i.

M. Nivard, s. i. **Ethica.** Paris, Beauchesne, 1928, (15×23 cm.), xxiv-492 p. Prix : 50 fr.

Les traités modernes de philosophie morale se distinguent des anciens entre autres par l'importance toujours accrue qu'ils donnent aux questions pratiques, souvent, malheureusement, au détriment de l'exposé des fondements spéculatifs de la morale. On ne peut faire ce reproche au présent ouvrage : le P. Nivard n'a pas craint de donner aux questions de la Foi, du Bien moral, de l'obligation, le développement qu'elles méritent; aussi ceux qu'intéresse la morale générale l'accueilleront-ils avec joie. Les questions de morale spéciale, même les plus actuelles comme celles du féminisme et de la Société des nations, y sont aussi traitées avec ampleur et d'une manière souvent très neuve. De même la part y est faite très large à l'exposé et à la critique des morales adverses. Bref, parmi les manuels récemment parus, on peut dire que celui du P. Nivard est un des meilleurs. Cependant, s'il marque un progrès sur ses devanciers, il en a encore gardé certains errements, dont le plus grave me paraît être la

manière défectueuse de traiter les questions qui relèvent proprement de la métaphysique. Ce défaut est particulièrement sensible dans la morale générale. La plupart des manuels semblent méconnaitre que la morale générale scolastique est essentiellement métaphysique, et ne peut donc être traitée suivant une sorte de méthode éclectico-empirique, qui s'appuie sur l'expérience, là où seuls les principes généraux de la métaphysique sont vraiment pertinents.

Il semble qu'une méthode mieux appropriée aurait donné à l'ensemble de l'exposé du P. Nivard une plus grande unité synthétique ; et peut-être aussi l'aurait-elle amené, sur certains points, à des conclusions sensiblement différentes de celles auxquelles il est arrivé. Ed. Brisbois, s. i.

V. Cathrein, s. i. **Philosophia moralis.** Collection : Cursus philosophicus auctoribus philosophiae professoribus in coll. Valkenburgensi. 14e éd. Fribourg, Herder, (13×21 cm.), xx-524 p. Prix : Mk. 6.

L'éloge de la *Philosophia moralis* du P. Cathrein n'est plus à faire : cette 14e édition (chose rare parmi les manuels récents de philosophie) prouve assez le succès constant qu'elle a connu depuis 30 ans. Succès mérité d'ailleurs par la solidité de la doctrine, la clarté de l'exposé et l'heureuse présentation typographique.

Cette nouvelle édition n'est pas la pure reproduction des précédentes : cette fois encore, le savant auteur, toujours soucieux de rigueur et d'exactitude, a retouché plusieurs points, surtout dans l'article concernant la *Norma moralitatis*. Ed. Brisbois, s. i.

E. Thamiry. **Fondements de la morale. Morale naturelle et morale chrétienne.** Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1928, (12×19 cm.), 240 p. Prix : 10 fr.

Pour l'homme comme pour tout être, vivre c'est agir. Le point de départ de cette action, ce sont nos énergies constitutives ; le point d'arrivée, c'est l'idéal, en fait l'idéal chrétien. Entre ces deux termes, la morale doit guider l'activité de l'homme. Tel est, résumé dans ses grandes lignes, l'ouvrage de M. Thamiry.

Le développement n'a pas la rigueur technique d'un traité : c'est un exposé largement conçu, plutôt oratoire que didactique, et où les grands moralistes de tous les temps apportent tour à tour leur témoignage. D'une lecture facile et agréable, cet ouvrage répond bien à la catégorie de lecteurs auxquels s'adresse la Bibliothèque catholique des Sciences religieuses, à ceux qui sont profondément croyants et connaissent mal leur religion, « à ceux qui n'ont pas la foi mais l'inquiétude de la foi, aux

curieux hostiles que les choses de la religion intéressent et qui trouveront là une réplique aux théories qu'ils répandent ». Ed. Brisbois, s. i.

M. Gillet, o. p. **Du fondement intellectuel de la morale, d'après Aristote.** Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1928, (14×23 cm.), 180 p. Prix : 18 fr.

Cette nouvelle édition du « Fondement intellectuel de la morale d'après Aristote » reproduit sans aucun changement l'ouvrage publié en 1905. C'est assez dire que ni l'abondante bibliographie qui figure en tête du volume, ni l'ouvrage lui-même, ne tiennent compte des travaux et des recherches dont la pensée d'Aristote a été l'objet depuis vingt-cinq ans.

La partie proprement doctrinale de l'ouvrage n'a d'ailleurs rien perdu de sa valeur. Ed. Brisbois, s. i.

F. Sanc, s. i. **Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata.** Collection : Academia theologica Croatica, vol. ix. Zagreb, Academia Theol. Croatica, 1928, (16×24 cm.), viii-120 p.

Quelque paradoxale que paraisse cette affirmation, ce sont les sujets qui semblent épuisés, tant ils ont été traités souvent, qui demandent à être repris à pied d'œuvre. De ce nombre est la théorie péripatéticienne de la matière et de la forme, non pas celle des manuels, mais celle d'Aristote. Combien de scolastiques se sont astreints à étudier l'original, suivant une méthode rigoureuse? C'est ce travail ingrat, mais éminemment utile, qu'a entrepris le P. Sanc. Son but est de voir, par lui-même, le bien-fondé des objections que des historiens, comme Zeller et Bäumker, ont adressées à Aristote. Pour cela, il laisse délibérément de côté les commentaires. Etudier les textes eux-mêmes, interpréter Aristote par Aristote, n'admettre de contradiction dans la pensée de celui-ci que là où elle s'impose : telle est la méthode suivie. Ceci suffit à montrer l'importance et l'intérêt de cette monographie. L'auteur annonce une étude analogue sur les commentateurs, et spécialement sur saint Thomas. Nous attendons avec impatience ce nouveau travail, dont les résultats ne manqueront pas, sans doute, d'être aussi suggestifs que ceux qui sont consignés dans l'ouvrage présent.

A. Grégoire, s. i.

A. Metz. **Temps, Espace, Relativité.** Collection : Science et Philosophie. Paris, Beauchesne, 1928, (12×19 cm.), 212 p. Prix : 15 fr.

L'ère des querelles passionnées semble close pour la théorie de la relativité. La curiosité du grand public s'est émoussée, ou l'attrait de la nouveauté l'a entraînée vers d'autres objets.

L'atmosphère plus sereine permet aux savants d'apprécier, sans illusion, les résultats acquis, comme aussi les difficultés qui demeurent. C'est l'exposé de ces résultats que M. Metz nous donne aujourd'hui sous forme élémentaire. Il s'adresse spécialement aux philosophes. Soit dit sans les offenser, ceux-ci n'ont pas tous la culture mathématique nécessaire pour pénétrer les travaux d'Einstein, d'Eddington, de Weyl. Les savants, par contre, n'ont pas toujours le talent de traduire leurs formules en un langage intelligible pour les non-initiés. Personne, plus que le commandant Metz n'avait chance de réussir dans cette tâche difficile. Ses études philosophiques sont présentes à l'esprit de tous. Par ailleurs, il montra, dans les discussions qui suivirent l'apparition des mémoires d'Einstein une compétence que ce dernier s'est plu à reconnaître. A. Grégoire, s. i.

Fr. X. Kugler, s. i. **Sibyllinischer Sternkampf und Phaëton in naturgeschichtlicher Beleuchtung.** Collection : Aschendorffs zeitgemässe Schriften 17, Münster, Aschendorff, (15×22 cm.), 56 p. Prix : Mk. 1,50.

Les anciens peuples d'Orient prenaient les astres pour des êtres animés. Ils parlaient d'eux comme d' « Armées célestes ». Rien d'étonnant, si, pour expliquer des météores déconcertants, ils ont recouru à l'astrologie et à l'imagination poétique. Les faits n'en restent pas moins vrais. Les déchiffrer, à travers le mythe et la légende, c'est donner un apport réel à l'histoire des civilisations.

La lutte des étoiles, décrite au 5e livre des oracles sybillins, représente si bien, d'après l'auteur, des phénomènes astronomiques, qu'il a pu relever jusqu'à l'époque de l'année dans laquelle ils se situent, et, ce qui plus est, le pays d'origine (Basse Egypte) de ce poème naturaliste. Le mythe de Phaëton, à son tour, se ramène à une catastrophe météorologique locale, que la tradition, très justement, fixait, en même temps que le déluge deucalien, dans les parages de la mer Egée. Rien de semblable, ici, aux catastrophes universelles dont parle la cosmologie des Stoïciens.

Cette délicieuse communication scientifique manifeste bien la haute érudition et la grande compétence, de l'auteur. J. Schaack, s. i.

É. Bréhier. **La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme.** Bibliothèque d'histoire de la philosophie. 2e éd. Paris, Vrin, 1928, (17×25 cm.), 66 p. Prix : 14 fr.

Platon et Aristote avaient cherché le principe des choses dans des êtres intellectuels. C'est au contraire dans les corps que les Stoïciens veulent voir les seules réalités, ce qui agit et ce qui pâtit. Ils sont cependant forcés d'admettre, sinon comme des existences, au moins comme des choses définies, l'espace et le temps. C'est pour ces néants d'existence qu'ils ont

créé la catégorie de l'incorporel. Dans celle-ci rentrent aussi l' « exprimable » et le vide.

M. Bréhier s'attache à définir, aussi exactement que le permet la pauvreté des sources, la pensée stoïcienne relativement à ces incorporels. Ce qui fait l'intérêt de ce problème, c'est qu'il prépare la réponse à une autre question, plus générale : celle de l'évolution du platonisme au stoïcisme, et de ses causes. A. Grégoire, s. i.

ASCÉTISME

E. d'Alzon. **Méditations sur la perfection religieuse.** Deuxième partie : **Méditations pour retraites.** Paris, Bonne Presse, 1928, (12×19 cm.), 480 p. Prix : 12 frs.

Sans faire suite au tome 1er déjà paru, ce nouveau volume de méditations traite aussi de la perfection religieuse. Groupées d'après le plan d'une retraite, ces méditations très personnelles, très solides, unissent à une extrême simplicité une rare élévation de pensée ; elles aideront, non seulement les religieux auxquels elles sont destinées, mais encore les prêtres, les laïcs mêmes désireux de vie intérieure. Les éditeurs ont joint en appendice des canevas de méditations sur la Somme Théologique (Ia IIae et IIa IIae) ; ce sont les « novissima verba » du vénéré fondateur des Assomptionnistes ; l'on regrettera qu'il n'ait pu mettre au point et développer ces résumés qui sont d'excellents thèmes de méditations théologiques. P. Bohain, s. i.

R. Plus, s. i. **Comment bien prier.** Toulouse, Apostolat de la Prière, 1928, (10×15 cm.), 202 p. Prix : 4 frs.

Ce petit volume du P. Plus pourrait-il ne pas rencontrer le succès des précédents ? La prière est un des sujets les plus attirants à l'heure actuelle et d'ailleurs toujours pour les âmes chrétiennes. De plus, le P. Plus a le secret du style qui va droit à l'âme ; il a aussi le secret de l'exemple mis au bon endroit, jeté brièvement, qui secoue l'être tout entier. Non seulement il fait voir les régions immenses et magnifiques de la vie chrétienne, mais il y fait entrer immédiatement : la lecture même devient prière.

C. Sevrain, s. i.

E. Wasmann, s. i. **Eins in Gott. Bücher für Seelenkultur.** 3e Éd., Freiburg i. B., Herder, 1928, (12×18 cm.), xiv-104 p. Prix : 2 Mk.

Signé par un naturaliste de renom, cet ouvrage contient un exposé de la conception catholique du monde, dans la langue de la philosophie et de la science moderne. Ce n'est pas à dire qu'il soit écrit uniquement pour des naturalistes : la piété de tous les chrétiens fervents trouvera un aliment

nouveau dans ces considérations élevées présentées toujours d'une manière originale.

A la théorie panthéiste du Monisme qui, pour rapprocher l'homme de Dieu, en est arrivée à diminuer Dieu, l'auteur oppose la vraie doctrine de l'unité en Dieu de la cause première et de la fin de toutes choses. Cette doctrine, la religion chrétienne seule l'intègre ; bien plus c'est à une union surnaturelle avec Dieu que ses mystères nous introduisent : la grâce sanctifiante unit l'homme à Dieu, en fait un enfant de Dieu et l'élève jusqu'à la participation de sa nature divine. Par elle le Christ vit mystiquement dans chaque chrétien. Et comme c'est dans et par le sacrement de l'Eucharistie que le Christ Jésus se rapproche surtout de nous, il se fait que ce volume est, dans sa seconde partie, un long acte de foi et d'amour du savant auteur envers Jésus-Hostie. P. Henrard, s. i.

A. Chometon, s. i. **Le Christ Vie et Lumière.** Commentaire spirituel de l'Évangile selon saint Jean. Paris, Lethielleux, 1927, (14×22 cm.), viii-556 p. Prix : 40 frs.

Le Père Chometon explique dans sa préface qu'il s'attachera moins au sens littéral du quatrième évangile qu'à son sens spirituel, dérivé d'ailleurs du sens littéral. Œuvre d'édification plutôt que de science, instrument utile pour le prédicateur et nourriture saine pour ceux qui s'adonnent à la vie intérieure, le « commentaire spirituel de l'évangile selon saint Jean » se développe avec autant d'à-propos que d'abondance.

On peut regretter que la référence des citations soit souvent omise; qu'on rencontre des références du genre de celle-ci : « Cf. S. Thomas. Cardinal Billot. » (p. 136); et que des récits dont l'historicité n'est nullement garantie illustrent les faits évangéliques, sans être marqués d'aucun coefficient de doute (p. ex. p. 28, p. 270, p. 545). Éd. Dhanis, s. i.

P. Séverin Rubéric, o. m. **La voie d'amour, exercices sacrés de l'amour de Jésus.** Texte revu par M. M. Saeyeys, avant-propos du P. M. Lekeux, o. m. Collection « Caritas ». Paris, Bloud et Gay, 1927, (12×19 cm.), 326 p. Prix : 13 frs.

On pourrait sans doute noter plus d'une faiblesse dans cette œuvre, comme dans toute autre, et l'avant-propos du P. Lekeux en relève plusieurs. Mais, à quoi bon? Il s'agit d'aider les âmes à se sanctifier, et ce livre y excellera. En effet, les prenant à leurs premiers pas dans la vie spirituelle, il les mène jusqu'aux derniers sommets de l'union mystique; et cela, en des pages toutes pleines de piété, d'onction, d'amour très tendre pour Notre-Seigneur. Puisque, par ailleurs, il fait toujours aller de pair l'amour et l'abnégation, pourquoi hésiterait-on à se remettre entre les mains du P. Rubéric? Beaucoup d'âmes ne manqueront pas de se confier à lui, pour leur plus grand bien. C. Sevrain, s. i.

E. Dubowy. **Der leidende Heiland dein Führer zu wahrem Glück.** Fribourg, Herder, 1928, (14×20 cm.), x-123 p. Prix : 3 Mk.

Ces conférences de Carême du Dr Dubowy dégagent la même idée dans les différentes scènes de la Passion : le christianisme produit le vrai bonheur ; le Christ souffrant nous en montre le chemin. Ces sermons ont attiré une grande affluence à la cathédrale de Breslau : c'est que les vérités chrétiennes, immuables en elles-mêmes, y sont adaptées d'une manière originale aux circonstances modernes. Ils sont aussi d'un puissant secours pour le prêtre qui doit prêcher toujours les mêmes vérités et n'a pas le loisir de chercher lui-même une forme et des développements nouveaux.

J. Salsmans, s. i.

A. Surmont, c. i. c. m. **De Psalmen in het H. Officie.** 2 vol. Bruxelles, N. V. Standaard Boekhandel, 1927, (15×11 cm.), 493 et 105 p. Prix : 15 frs.

Le R. P. Surmont, maître des novices de la florissante Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (Scheut), donne une explication succincte des Psaumes et des Cantiques du Psautier et des fêtes principales. Il expose nettement sa méthode et la manière de se servir de son livre, et indique à part, dans un second petit volume, ce qu'il appelle l'idée maîtresse des Psaumes de tel jour de la semaine : il sait parfaitement que beaucoup de prêtres n'auront pas le temps ou la générosité de relire les développements contenus dans le premier volume. L'auteur a puisé aux meilleures sources et s'est inspiré surtout des commentaires de Van Sante et de Van der Heeren. Il ne prétend pas faire une œuvre scientifique originale, mais aider les prêtres à mieux réciter le S. Office. Ses efforts très laborieux et très bien conduits méritent les plus grands éloges. J. Salsmans, s. i.

M. Nouvellon. **Aux prêtres qui souffrent. Consolations et conseils.** Paris, Procure générale, 3, rue de Mézières, 1927, (12×19 cm.), 350 p. Prix : 10 frs.

Nous ne pensons pas qu'on puisse souhaiter mieux. Les conseils et les motifs de consolation sont tellement bien adaptés ; et puis, rien de recherché, rien de forcé ni de sentimental. Cependant, toujours clairvoyant et d'une absolue sincérité, l'auteur parle avec tant de délicatesse et d'affection, que chaque méditation est vraiment une œuvre d'amour qui pénètre profondément l'âme. Le livre de M. Nouvellon devrait se trouver dans toutes les bibliothèques de prêtres, qui gagneraient beaucoup à ne pas attendre la maladie pour le lire et le relire fréquemment. Le livre qui manquait dans la littérature chrétienne existe maintenant, et il est parfait.

C. Sevrain, s. i.

L'année liturgique d'après Ste Gertrude et Ste Mechtilde. Textes recueillis et traduits par les moniales de Dourgne. I. De l'Avent à la Septuagésime. Collection « Pax », vol. XXVII. Bruges-Paris, Desclée-De Brouwer, 1927, (12×19 cm.), LVI-178 p. Prix : 10 frs.

Pourrait-on choisir meilleurs guides que les grandes mystiques d'Helfta pour vivre pleinement dans l'esprit de la liturgie? Aussi, est-ce avec beaucoup de satisfaction que nous avons suivi les saintes au long des pages choisies pour notre plus grande dévotion dans l'ensemble de leurs écrits. Une excellente préface nous fait pénétrer dans l'intimité de ces deux âmes si aimées du Seigneur et si attachantes. Nous reprocherions seulement à cette préface de consacrer dix-huit pages à la liturgie, la perfection, la mystique; c'est beaucoup, car l'ouvrage n'appelait pas un tel ensemble de considérations générales; c'est trop peu aussi, puisque c'est trop réduire ces questions pour pouvoir éviter les confusions ou les affirmations sans nuances. Sauf cette critique, le volume tout entier mérite des éloges que rien n'atténue. C. SEVRAIN, S. I.

Saint Jean de la Croix. Collection : « Les Grands Mystiques ». Tournai, Desclée, 1927, (12 × 19 cm.), 191 p. Prix : 4,00 frs + 40 %.

Ce petit livre réunit divers articles sur Saint Jean de la Croix parus dans la *Vie Spirituelle* en mai 1927. Il contient une bonne introduction biographique et des études fouillées et synthétiques par quelques auteurs carmes, bénédictins et dominicains, sur la *Doctrine ascétique* du Saint, sur *La nuit de l'esprit*, *L'union transformante*, *Les rapports de la contemplation et de l'action*, sur *La direction spirituelle*. La pensée abrupte du grand mystique se trouve ainsi mise à la portée de ceux qui cherchent une première initiation. Ces belles études leur donneront un avant-goût de ce qu'ils trouveront à la lecture du grand Réformateur. J. M. DE BUCK, S. I.

E. MISSEREY. **Du doute à la contemplation. Sœur Claire de Jésus, religieuse bénédictine (1894-1923).** Collection « Pax ». Vol. XXVIII. Bruges, Desclée, 1928, (12×19 cm.), XII-188 p. Prix : 8 frs.

Une âme merveilleusement « ouverte du côté des cieux »; toute entière tendue, et si simplement, à se laisser envahir par Jésus. Une mystique, sans doute possible, et avec la nuance qu'on attend aujourd'hui : dominée par le besoin de sauver des âmes, de seconder, par la prière et la souffrance, les prêtres et les missionnaires; amour de Jésus, amour des âmes, ne font qu'un. Avec cela, pas ombre d'exaltation; le calme, le sourire, la modestie même. La vie de Sœur Claire de Jésus est une des plus belles et des plus attachantes qu'il m'ait été donné de lire. C. SEVRAIN, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Actes de Sa Sainteté Pie XI. Tome premier (1922-1923). Texte latin et traduction. Paris, Bonne Presse, (13×21 cm.), 396 p. Prix : 4 frs.

La précieuse collection de la Bonne Presse publie le premier volume des Actes de S. S. Pie XI, qui mettra à la portée du grand nombre à la fois le texte latin et une traduction française.

Ce volume débute par une notice biographique très brève, mais fort intéressante. N'oublions pas de signaler la modicité extrême du prix.

Ch. Perraud. *Méditations sur les sept paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ en Croix.* 7e Ed. Paris, Téqui, 1928, (10×16 cm.), 272 p.

Voici une analyse très profonde, très délicate et très pieuse des sentiments de Jésus mourant. Les âmes qui souffrent trouveront dans ces méditations un puissant réconfort et celles qui désirent sonder toujours davantage les abîmes du Divin Cœur resteront reconnaissantes à l'auteur de les avoir aidées de manière si efficace. P. B.

Georges Goyau. *Monseigneur Augouard.* Paris, Librairie Plon, (12×19 cm.), VII-213 p., 3 grav. et une carte. Prix : 10 fr.

Magnifique raccourci de l'épopée africaine magnifiquement conquérante où s'illustra Mgr Augouard. Un peu sommaire, mais très vivant, ce récit fera naître chez beaucoup le désir d'y voir de plus près et de recourir aux ouvrages qui font suivre pas à pas le grand apôtre. Comme tous les missionnaires qui évangélisent des peuples soumis à leur patrie d'Europe, Mgr Augouard servit abondamment la France en même temps que l'Église. Et cela doit être dit, ne serait-ce que pour montrer l'injustice et la maladresse des sectaires qui prétendent détruire la religion pour le bien de la nation. Peut-être cependant ce livre insiste-t-il trop sur le côté patriotique d'une œuvre et d'une vie qui devaient être et qui furent d'abord et essentiellement religieuses. C. Sevrain, s. i.

A. Goossens, s. i. *Imitateurs du Christ.* Courtes méditations pour les jeunes, sur le saint ou la fête du jour. Bruxelles, Dewit, 1928, (10×16 cm.), 68 p.

Ces courtes et solides méditations, composées pour des jeunes gens, leur présentent en fait un double avantage : ils y apprennent et à mieux connaître leurs amis du ciel et à imiter la vaillance de ceux dont ils admirent l'héroïsme. J. Wilmart, s. i.

L. Bouillon. *Le Consolateur viendra.* Paris, Lethielleux, 1928, (13×17 cm.), 68 p. Prix : 5 frs.

En un style attachant comme le mystère, l'histoire d'une âme est racontée ici. Nous aimons cette imprécision ; elle exprime bien l'indéfinissable action de Dieu dans un cœur. Action de Dieu qui serait mieux mise en lumière pourtant, si on la voyait se déployer non pas exclusivement dans le champ clos d'une conscience, mais à travers les évènements d'une vie martelée par le réel. Au reste ce livre est bienfaisant et d'un mérite littéraire qui doit lui assurer un bon accueil auprès des âmes pieuses. F. T.

AUTRES PUBLICATIONS RÉCENTES

V. Marmoiton, s. i. *Croisés de l'Hostie.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1928, (12×19 cm.), 112 p. Prix : 3 fr.

J. Vassal. *Une menace socialiste et maçonnique : L'école unique.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1928, (11×18 cm.), 16 p.

R. de Thomas de Saint-Laurent. *Saint Paul de la Croix.* Paris, Aubanel frères, 1928, (12×19 cm.), 88 p.

M. Tarny. *Ce que j'ai vu à Konnersreuth. Thérèse Neumann stigmatisée.* Avignon, Aubanel frères, (12×19 cm.), 40 p. Prix : 2 frs.

L. Charlier. *Les bandeaux tombent*, Drame en trois actes. Paris, Bonne Presse, 1928, (10×17 cm.), 88 p. Prix : 4 fr.

P. Chanson. *Saint Pierre devant le Sanhédrin.* Drame évangélique. Paris, Bonne Presse, 1928, (10×17 cm.), 30 p. Prix : 2 fr.

Deux articles de la Civilta Cattolica en réponse à l'Action Française. Paris, Bonne Presse, 1928, (12×19 cm.), 64 p. Prix : 1 fr.

P. Goreux, s. i. *Dans le Rayonnement social de l'Église à travers le XIX^e^ siècle.* Extrait du Bulletin d'études et d'informations de l'École Supérieure de Commerce Saint-Ignace. Bruxelles, Dewit, 1928, (13×19 cm.), 38 p.

Bx Louis de Blois. *Le guide spirituel ou le miroir des âmes religieuses*, traduit par M. l'abbé F. de la Mennais. Nouvelle édition suivie des maximes spirituelles de saint Jean de la Croix, Paris, Téqui, 1927, (9×14 cm.), Prix : 3,50 fr.

E. Herbinière, c. s. sp. *Un apôtre de 15 ans. Charles-Henri de la Bouillerie, élève au séminaire français de Rome* (1902-1918). Paris, Téqui, 1928, (12×19 cm.), 80 p.

A. Lugan. *Un grand évêque français réalisateur, Mgr Gibier.* Paris, Téqui, 1928, (11×18 cm.), 38 p.

Mgr Lenfant, évêque de Digne. *Une méditation pour chaque jour.* Paris, Téqui, 1928, (9×14 cm.), 40 p. Prix : 1 fr.

Règle du Tiers-Ordre régulier de saint François d'Assise, 1927. Paris. Librairie Saint-François, 1928, (9×14 cm.), 40 p.

A. Yon. *Au diable vert. Roman canadien.* Collection « Des fleurs et des fruits » dirigée par l'abbé F. Klein. Paris, Éditions Spes, 1928, (14×23 cm.), 254 p. Prix : 10 fr.

B. DE CRAENE. *Saint Paul en tournée apostolique.* Drame historique, traduit du flamand par D. Helliac. Kain, Ligue de Saint Paul, (13×20 cm.), 44 p. Prix : 4 fr.

Th. J. AGIUS, S. I. *Fiancée! — Vie de la jeune ouvrière Marguerite Sinclair* (1900-1925). Traduit par D. Bernard. Bourguillon (près Fribourg, Suisse), Œuvre des Malades, 1928, (10×16 cm.). Prix : 0 fr. 30 (suisses).

Theologische Boekelegger. Index librarius theologicus. Hilversum, P. Brand, 1927, (14×21 cm.), 6 p. Prix : 0 fl. 20.

E. MAIRE. *Marie-Edmée Pau.* Collection : Femmes de France. Paris, Lethielleux, 1927, (10×18 cm.), 142 p. Prix : 3 fr.

F.-J. FINN, S. I. *Ethelred Preston ou les aventures d'un nouveau venu.* Paris, Lethielleux, 1928, (12×19 cm.), 224 p. Prix : 6 fr.

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi iuxta kalendarium Ecclesiae universalis pro Anno Domini MCMXXIX. Taurini, Marietti, 1928, (12×18 cm.), 106 p. Prix : 3 lires.

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi iuxta kalendarium Ecclesiae nniversalis pro anno Domini 1929. Romae, Apud administrationem « Ephemerides liturgicae », 1928, (11×16 cm.), 128 p.

Almanach de l'Action sociale catholique (Canada). Douzième année, 1928. Québec, Secrétariat des œuvres de l'Action sociale catholique, 1928, (22×28 cm.), 104 p.

Isabella MOORE. Saint Jerome's Gospels in Sunny Italy. London, printed for the author, 1927, (12×18 cm.), 32 p.

L. VAN DEN BOSSCHE. *Le souffle qui manque.* Cahiers de la Renaissance spirituelle, Bruges, 1927, (14×19 cm.), 32 p.

J. SIMON. *Poursuites répressives contre des lois devant la Cour spirituelle de Nivelles.* Extrait du Bulletin de la Commission royale des Anciennes Lois et Ordonnances de Belgique. Braine-l'Alleud, Berger, 1928, (16×24 cm.), 28 p.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

Les noirs, fils de Cham le maudit

On a répété pendant des siècles que les poules d'eau naissaient spontanément du bois pourri ou mieux encore des feuilles de saule tombant dans les étangs (1). Des auteurs très savants ont reproduit graphiquement, pour le plaisir des yeux, ces étonnantes transformations. L'origine végétale de ces poules d'eau a conduit les moralistes à déclarer qu'on pouvait les manger aux jours d'abstinence. Et cependant, depuis Albert le Grand, il était prouvé par des observations précises que les poules d'eau naissaient comme tous les autres oiseaux et que la légende de leur génération spontanée n'était qu'une folle imagination (2).

Les légendes populaires ont la vie dure. Quand elles ne concernent que des plantes ou des bêtes on peut en sourire; quand elles tendent à créer des préjugés défavorables aux races humaines, leurs dégâts peuvent être tels qu'une obligation morale s'impose à tous de les détruire.

L'opinion qui fait des noirs les descendants d'un père maudit, ayant hérité de sa malédiction et devant être relevés d'un « antique anathème », est une de ces opinions à la fois socialement pernicieuses et scientifiquement erronées.

Qu'elle soit répandue partout, il n'est pas difficile de le montrer. « Voici de misérables peuplades de nègres, de malheureux fils de Cham », écrit M. Jacques Crokaert, qui accompagna le roi des Belges dans son dernier voyage au Congo (3). « La race sur laquelle pèse la malédiction biblique », c'est la race noire d'après le *Nord Magazine*, rendant compte du roman, ridicule d'ailleurs, de Paul

(1) Cf. Le Brun, *Histoire critique des Pratiques superstitieuses*, t. I, p. 36. Il s'agit des macreuses, vulgairement appelées « bernaches ». — (2) *Historia animalium*, l. 12. Ego et multi mecum de sociis vidimus ea et coire et ovare et pullos nutrire. — (3) *Libre Belgique* (Bruxelles) 17 oct. 1928.

Morand : *La magie noire* (1). Il paraît que les héros de ce livre « par une altercation mystérieuse (sic) retournent à leur forêt natale ou vont à des morts tragiques d'êtres maudits » (2). Les amis les plus authentiques des peuples noirs emboîtent le pas au préjugé. Nous ne citerons que quelques exemples, pris littéralement parmi des milliers. Voici M. Louis Delmer, de Bruxelles, nommé secrétaire du Comité antiesclavagiste par le Cardinal Lavigerie, le lendemain de son grand discours à Sainte-Gudule. En avril 1891 il parle aux Journées antiesclavagistes libres de Bruxelles, et la race maudite de Cham, et « l'antique anathème prononcé sur la tête des descendants de Chanaan » jouent un rôle considérable dans l'éloquence d'ailleurs admirablement sincère de ce bon ouvrier de la charité (3). Dix ans plus tôt, le Cardinal Lavigerie lui-même, écrivant aux Directeurs de l'œuvre de la Propagation de la Foi, montrait le continent africain attaqué de trois côtés par l'apostolat catholique et cet investissement missionnaire lui semblait « préparé par la miséricorde divine pour mettre un terme à la malédiction de la pauvre race de Cham » (4). A côté du Cardinal Lavigerie, aucun missionnaire au XIX^e^ siècle n'a plus aimé les noirs que Mgr Comboni, le fondateur des Fils du Sacré Cœur de Vérone, lui dont la devise était « o Nigrizia o morte ! ». Il travaillait dans la haute vallée du Nil. A propos d'une petite Éthiopienne, Blanche Lermina, morte comme une sainte, il écrit que « cette vierge si généreuse et si pure paraît avoir échappé à la malédiction portée contre les fils de Cham » (5).

Les académiciens d'aujourd'hui font écho à ces pontifes

(1) *Nord Magazine,* août 1928. Sous la signature R. L. A. — (2) *Ibid.* — (3) *Les Conférences antiesclavagistes libres, avril 1891,* Bruxelles 1892, (Publications de la Société antiesclavagiste), p. 46 et suiv. — (4) *Annales de la Propagation de la Foi*, t. 53, 1881, p. 97. — (5) *Annales de la Propagation de la Foi*, 1882, t. 54, p. 255.

disparus. L'historien si érudit de Mgr Augouard place la fameuse malédiction de Cham en conclusion du volume qu'il consacre à l'œuvre du grand Africain (1).

La Société de Saint-Pierre Claver, dont le but est de venir en aide par tous les moyens aux missions africaines, organise chaque année, avant la fête du patronage de saint Joseph, une neuvaine qu'elle appelle une croisade de prières. On y récite une formule, composée par le P. Meynharth, ancien missionnaire au Zambèze et dans laquelle se trouve cette phrase : « Nous pleurons tous les péchés par lesquels votre divine Majesté a été offensée par ces peuples et leurs ancêtres, à partir de ceux du malheureux Cham jusqu'à ceux de nos jours » (2). Enfin il n'est pas jusqu'au Concile du Vatican lui-même qui ne se soit occupé de la terrible malédiction. Hâtons-nous de dire qu'il ne s'agit pas d'un texte officiel mais seulement d'une requête présentée au Saint-Siège par un groupe d'évêques, désireux de venir au secours des Africains et qui supplient le pape de hâter l'heure où, grâce au zèle du missionnaire, l'anathème sera levé de dessus la tête des descendants de Cham (3).

On peut dire, sans exagération, que cette expression est devenue une sorte de lieu commun dans la littérature.

Quand on examine de plus près la nature de cette prétendue malédiction on rencontre, il est vrai, pas mal de divergences. Pour les uns, c'est la couleur noire de la race qui est à tout le moins le signe sensible de l'anathème. Des légendes rabbi-

(1) Georges Goyau. *Monseigneur Augouard*, p. 211-212. — (2) *Amende honorable au S. C. de Jésus pour les nègres de l'Afrique. (Imprimerie de la Société de Saint Pierre Claver.* Salzburg, Autriche). Il y a même dans la *Raccolta* (p. 593) une prière indulgenciée « ut Deus omnipotens tandem aliquando auferat maledictionem Chami a cordibus eorum... » (Beringer. *Les Indulgences*, t. I, 2e partie, 1re section, n° 214). — (3) *Acta Concil. recentiorum* (*Collectio Lacensis*), t. VII, p. 906, « maledictum omnium antiquissimum ». La pétition est signée par 68 évêques, dont le Délégué apostolique d'Egypte.

niques assuraient qu'après son péché d'irrévérence Cham était devenu tout noir. Ses descendants avaient hérité de cette marque d'infamie (1), Pour d'autres, c'est la servitude, l'esclavage séculaire qui serait le résultat de la faute et l'anathème de la race. « Servus servorum » dit le texte biblique. Nulle part, assure-t-on, plus qu'en Afrique l'esclavage ne s'est étendu (2).

Pour établir une certaine communauté de nature entre la faute de Cham et la peine portée par ses descendants quelques auteurs ont affirmé que l'absence de vêtements, généralisée chez les « sauvages », était la marque de la malédiction de Noé. Ce qui n'avait été qu'un accident passager chez le vieux patriarche, après la première vendange, serait devenu, en manière de châtiment, une institution permanente dans la postérité de Cham (3).

Enfin, sans vouloir préciser, beaucoup d'écrivains du XIXe siècle ont cru reconnaître l'effet de la malédiction dans l'abrutissement et la dégradation générale des races du centre africain.

Cet anathème, imprécis dans sa nature, n'est pas plus fixé dans sa géographie. Nous le voyons se promener un peu partout sur la planète. Le P. Clavigero le retrouve chez les sauvages du Mexique (4); le P. Gumilla dans les tribus de l'Orénoque (5); il court jusqu'en Mélanésie, même en Polynésie, à Ceylan, dans l'Hindoustan, partout où la peau de l'homme s'est foncée au soleil, partout où son niveau de civilisation se révèle inférieur.

Mais ce qui est tout à fait remarquable, c'est que jamais

(1) *Dict. de Bayle. Art. Cham*, où se trouvent compilées un certain nombre de ces légendes. Le comte de Gabalis (*Entretiens sur les sciences secrètes*) attribue le « teint horrible » des noirs à la faute de leur père. — (2) Cf. infra. — (3) CLAVIGERO. *Storia antica del Messico*, t. IV, dissert. 1. — (4) *Ibid.* — (5) *Histoire naturelle, civile et géographique de l'Orénoque*, t. I, p. 78. HENRION, dans son *Histoire des Missions catholiques*, t. I, p. 298 a reproduit ces dires.

aucun théologien sérieux n'a traité cette question du point de vue doctrinal. La conclusion qui charge les nègres d'un anathème particulier et qui leur impose d'être les fils de Cham le maudit ne peut se réclamer d'aucun appui théologique, d'aucune tradition d'école. Elle est entièrement excentrique.

Il faut ajouter qu'elle est parfaitement insoutenable. Si le contrôle théologique lui avait été appliqué, elle aurait depuis longtemps disparu. Elle n'a vécu que par une sorte de fraude, et parce que jamais on n'a pris la peine de la critiquer.

Et d'abord, elle n'a aucun fondement dans l'Écriture. Au Livre de la Genèse (1) on parle sans doute du péché de Cham, et on raconte comment Noé, revenu de son ivresse, lance une malédiction; mais cette malédiction ce n'est pas sur Cham qu'elle tombe, c'est sur un seul des fils de Cham : sur Chanaan, à l'exception de tous les autres (2).

Les anciens le savaient parfaitement. Ils expliquent même le pourquoi de cette apparente anomalie. Cham ne pouvait être maudit, disent-ils, puisqu'il venait de recevoir au sortir de l'arche, la bénédiction divine (3). Et si Chanaan est puni, c'est qu'il avait lui-même pris l'initiative de l'irrévérence coupable, ou bien c'est qu'il était par ailleurs déjà un mauvais drôle, ou bien c'est qu'en frappant le fils on voulait affliger le père, ou bien c'est que, par un subtil parallélisme, Cham, lui-même fils coupable, devait être puni dans son fils (4). Quelles que soient les discussions autour de ces petits problèmes

(1) *Genèse*, 9, 25. — (2) Nous n'examinons pas ici le problème de critique textuelle ni la possibilité d'une leçon originale qui aurait eu Cham au lieu de Chanaan. Il nous suffit de constater que, dans la tradition ecclésiastique, on a toujours lu Chanaan, avec la Vulgate, les Massorètes et la presque totalité des manuscrits grecs. — (3) C'est encore ce que répète l'honnête DOM CALMET dans son *Commentaire sur la Genèse* (p. 233-235, 2e édition) et de nos jours la *Polyglotte* de VIGOUROUX. — (4) Ainsi pensent entre autres Delitzsch, Strack et quelques commentateurs catholiques ou autres.

accessoires, on peut dire que toute la tradition catholique depuis saint Ambroise jusqu'à l'*Historia Scholastica* et jusqu'à dom Calmet est unanime à exempter la personne de Cham de toute malédiction et à restreindre celle-ci à un seul de ses fils, le plus jeune, Chanaan (1).

Nos vieux auteurs catholiques sont si peu disposés à charger Cham, que presque tous nous avertissent de ne pas prendre pour une malédiction proprement dite ce qui, dans l'esprit du patriarche Noé, était une simple prévision prophétique. Chanaan devait plus tard être ravagé et presque anéanti par Israël. C'est la campagne de Josué dans la Terre promise qui est annoncée par la « malédiction » noachique. Rien de plus (2).

Sur ces positions très sages et très modérées, nous rencontrons l'unanimité de nos exégètes catholiques jusqu'au XIX^e^ siècle. On ne voit pas comment on pourrait en déduire que les noirs d'Afrique ont une part quelconque à un « anathème héréditaire ». Celui-ci ne peut viser que la branche palestinienne des descendants de Cham, il n'a rien à voir avec les africains.

Les noirs sont d'ailleurs fort estimés dans la tradition de la piété catholique. L'eunuque de la reine Candace, baptisé par Philippe, est représenté dans l'iconographie chrétienne comme un fort beau noir. Saint Moïse l'Ethiopien, ermite;

(1) La *Glossa ordinaria* de WALAFRID STRABON, dont on suit l'immense popularité à travers tout le moyen âge, parle de même. Le *Grand Dictionnaire de la Bible* de LAMI (Lyon, 1768) n'hésite pas davantage. — (2) « La plupart des commentateurs soutiennent, après les Pères (Théodoret, Augustin), que ce ne fut pas par un esprit de colère ou de vengeance que Noé donna sa malédiction à Canaan; ils croient que « ce fut une simple prédiction de ce qui devait arriver à la postérité de ce malheureux, et l'événement a fait voir... que la prophétie s'est réalisée » (Calmet, *Op. cit.*, p. 235). « Noé ne voulut pas faire des imprécations contre Cham... de peur que les autres enfants de Cham... ne portassent la peine d'un mal auquel ils n'avaient aucune part » (*Id., ibid.*).

saint Maurice de la légion thébaine; sainte Marie l'Égyptienne sont, eux aussi, dans l'imagination des foules des noirs bien authentiques (1). On dérive même Mauritius de Maurus (le noir) et on en fait des jeux de mots pieux dans nombre d'hymnes.

Le type des mages, emprunté à la Perse pendant les premiers siècles de l'iconographie chrétienne, se modifie après les Carolingiens. Au lieu de personnages coiffés du bonnet phrygien et en nombre indéterminé, nous voyons apparaître les trois rois et parmi eux le nègre, qui devient rapidement le plus populaire des trois (2). On songe tellement peu à la malédiction de Cham que le nombre même des Mages semble à plusieurs un rappel immédiat des trois fils de Noé (3). La gentilité représentée tout entière par les descendants des trois races postdiluviennes est convoquée à Bethléem par la même étoile, vient offrir à l'enfant-Dieu les mêmes présents, croit de la même foi et reçoit la même récompense. Le descendant de Cham est placé sur le même rang que ses cousins.

Jusqu'à la fin du XVe siècle l'Europe chrétienne n'avait connu que fort imparfaitement les peuples noirs. Le Nord de l'Afrique, occupé par l'Islam, faisait barrière. Avec les découvertes portugaises et le périple de Vasco de Gama, les relations faciles et nombreuses se nouent entre Lisbonne et les établissements côtiers de l'Afrique. La Guinée, le Congo, le Mozambique avec le Monomotapa, les noirs arabisés de Mélinde et de Mombassa figurent désormais dans la littérature, dans les rapports administratifs des gouverneurs,

(1) Cf. Cahier. *Caractéristiques des Saints*, I, au mot « Nègres ». — (2) On lui donne même un nom : Melchior. Cf. Nestle. *Besondere Beilage des Würtemb. Staatsanzeigers*, 1879, n. 1. — (3) Mystice autem tres magi tres partes mundi significant, Asiam, Africam, Europam, sive humanum genus quod a tribus filiis Noë seminarium sumpsit. (Beda. *Comment. in Matth.*, in loco.) La Glose ordinaire donne la même interprétation. Rupert de Deutz également.

dans les récits des commerçants, dans les préoccupations des missionnaires. Jamais aucun d'eux ne fait allusion à la prétendue malédiction de Cham. Les noirs sont partout traités avec beaucoup d'égards. Dans les Lusiades de Camoëns, l'Afrique est sans doute « une terre indigente et sans culture » (chant 10), mais si « la cabane du nègre ne se ferme jamais » c'est qu'elle est « protégée par l'équité des chefs indigènes et la foi du voisin » (ibid). Le sultan de Mélinde, un noir bien authentique, se jette dans les bras de Vasco de Gama, pendant que toute l'artillerie de la flotte portugaise salue le souverain indigène et que les compliments les plus flatteurs lui sont adressés (ib. chant 2). Plus tard, le gouverneur de Mozambique, à son entrée en charge, ira fidèlement se prosterner, lui l'Européen vainqueur, devant le roi nègre du Monomotapa et lui présenter le tribut. La couleur noire des africains n'est, pour Camoëns, qu'un effet du soleil.

On sait dans quels termes d'amitié déférente la cour du Portugal correspondait avec les rois du Congo et quelles lettres ceux-ci expédiaient à Lisbonne (1). Même au Japon les missionnaires demandaient qu'on leur envoyât quelques noirs pour rehausser, par l'attrait de curiosité, le prestige des prêtres chrétiens. Et lorsque l'ambassade portugaise fut mise à mort en 1630 par ordre de Iémitsu, toute une série de Cafres partagèrent la gloire de ce martyre.

Shakespeare dans son Othello nous présente un vrai nègre, noir « comme de la suie », et le doge de Venise ne songe pas à crier au scandale parce que ce « moricaud » a épousé l'exquise Desdémone.

(1) Il n'est plus permis aujourd'hui de croire, comme jadis le pensait le P. Baesten, que toute cette correspondance des rois congolais était fabriquée par des secrétaires blancs. La preuve est faite, archives originales à l'appui, que Alfonso et les Alvaro étaient personnellement les auteurs de leurs missives. (Cf. WEBER. *Die portugiesische Reichsmission im Koenigreich Kongo, 1924*).

Lorsqu'en 1732, le P. Labat, dominicain, publie à Paris son grand ouvrage, inspiré de Cavazzi : *Relation historique de l'Éthiopie occidentale avec la description des Royaumes du Congo, de l'Angola et Matemba*, il entend bien fournir au lecteur une sorte d'encyclopédie de l'Afrique des noirs. Inutile de dire qu'il ne fait pas la moindre allusion à leur origine chamite, et encore moins à la fameuse malédiction. Et pourtant il en avait l'occasion. En effet il trouve que les nègres sont très fiers de leur origine. « Si on veut les écouter, ils ne se lassent pas de parler de leurs folles généalogies et de la puissance de leurs monarques. Quelque chose qu'on leur dise des plus grands princes des autres parties du monde.... tout cela ne fait aucune impression sur leurs esprits. Ils en reviennent toujours à dire que ces princes ne sont pas rois du Congo; qu'il n'y a qu'un Congo au monde; que c'est dans ce seul endroit où se trouvent la noblesse, les richesses, les plaisirs » (p. 215). D'après ces mêmes noirs : « Dieu s'est servi de ses anges, et de ses autres ministres, pour créer tout l'univers, mais leur pays à eux est l'ouvrage de ses mains ». Et le P. Labat conclut. « Il est étonnant qu'ils n'aient pas encore fait créer Adam dans leur pays et qu'ils ne l'aient pas fait de leur couleur. Cela manque à leur folle imagination ».

Le propos est un peu dur, et l'ethnologie actuelle aurait bien quelque chose à corriger dans cette diatribe, mais il semble bien clair que pas plus pour Cavazzi que pour le P. Labat, l'idée d'une malédiction divine pesant sur les noirs ne se présente à l'esprit.

Au moment où on les déclare si follement orgueilleux, les noirs de la côte occidentale sont déjà en proie à toutes les horreurs de la traite. Cet épouvantable trafic posait devant la conscience chrétienne un gros problème. Supprimer la traite, c'était condamner les colonies espagnoles du Nouveau Monde à périr faute de main-d'œuvre; la tolérer c'était ruiner

l'Afrique et, semblait-il, se rendre complice d'un crime permanent. La question économique et la question morale étaient intimement liées, et, comme il arrive presque toujours, liées dans l'antagonisme. Les partisans de la traite ne manquaient pas : c'étaient d'abord tous les courtiers qu'elle enrichissait et les colons auxquels elle fournissait, par delà l'Atlantique, la main d'œuvre des plantations et des exploitations minières. On voit fort bien, par la manière dont le problème est présenté chez les théologiens catholiques, que ceux-ci l'ont examiné à fond, discutant toutes les raisons alléguées et ne laissant dans l'ombre aucune objection. Le procédé dialectique alors encore en usage y prêtait d'ailleurs.

Si on avait cru, dans le monde catholique à cette époque, que la malédiction de Cham ou de Chanaan s'appliquait aux noirs, les partisans de la traite auraient pu invoquer un argument foudroyant. Le texte biblique disait que la descendance du fils maudit serait asservie, « servus servorum ». En pratiquant la traite on entrait donc dans les vues providentielles; on « accomplissait les Écritures », comme les Têtes Rondes de Cromwell le firent en exterminant les « Amalécites ». Les textes étaient un argument favori.

Pour justifier le système des « encomiendas » et l'asservissement des Indiens, Sépulvéda, discutant à Salamanque contre Las Casas, invoquait tout de suite le texte d'Aristote sur les hommes « esclaves par nature » (1). Combien plus commode à l'usage des « pomberos » trafiquants d'esclaves noirs le texte de la Genèse et le « servus servorum » !

Or, ce fameux texte n'est jamais invoqué par nos auteurs; il n'est pas réfuté ; il est simplement en dehors du débat. Ni les partisans ni les adversaires de la traite, parmi les catholiques, n'y font allusion. Molina, Sanchez, Rebello, Castropalao, Mercado, Ledesma, Soto, etc... etc... examinent en détail les

(1) Cf. J. G. Sepulvéda, *Opera*, Cologne, 1602, p. 72.

« titres » qui peuvent légitimer soit la mise en esclavage, soit l'achat d'un esclave. Ils les discutent un à un, parfois avec une étonnante subtilité (1). Le titre « biblique » n'est jamais mentionné.

Bien plus; on peut dire que la manière même dont ils raisonnent exclut d'avance un pareil titre. En effet, si la race noire était en bloc frappée d'un anathème de servitude, tous les noirs, du fait de leur descendance attestée par leur couleur, seraient « in potentia » des esclaves. Or, quand il s'agit d'acheter des esclaves, tous nos auteurs examinent d'abord si le vendeur — noir lui-même — est légitime propriétaire de sa marchandise humaine; s'il vend par exemple un prisonnier fait « dans une guerre juste », ou un sujet frappé de servitude pénale, ou un individu qui s'est librement, et contre argent, vendu lui-même. L'idée qu'on pourrait s'emparer du vendeur et de son esclave et qu'un titre collectif légitimerait l'asservissement de la race, est, répétons-le, une idée qui ne vient pas même à l'esprit des partisans les plus radicaux de la traite.

D'ailleurs, pour savoir ce que pensait la théologie catholique à la fin du XVIIIe siècle, le mieux est encore de consulter un

(1) Voici à titre d'exemple, le résumé de la consultation de Sanchez. (*Consilia,* t. I, c. 1, Dub, 4) : An licita sit negotiatio, qua Lusitani emunt et vendunt nigros aethiopianos tamquam servos... etc...! Il énumère cinq « tituli » qui peuvent théoriquement justifier cette pratique : le cas des prisonniers faits dans une guerre juste; d'enfants vendus par leurs parents réduits eux-mêmes à une extrême nécessité; d'individus sujets à la servitude pénale; de personnes se vendant elles-mêmes et ayant touché le prix convenu; et enfin le cas de pauvres captifs, pris par des cannibales et qu'on achète à la boucherie — in macello — avant que leurs possesseurs ne les assomment. Pour ce dernier cas seul il y a discussion, car le possesseur du captif, le « boucher humain », n'a pas de droit sur cette marchandise. Il faudrait donc, si on rachète le captif, le libérer. Toutefois Sanchez, avec un bon nombre d'auteurs, déclare que le captif racheté peut être gardé comme esclave par son libérateur. Il ajoute, que dans la pratique de la traite, aucun de ces titres n'est respecté et que tout ce trafic est une injustice mortelle, obligeant les Portugais qui le pratiquent à restitution.

bon répertoire populaire, une de ces encyclopédies commodes qui firent fortune à une époque où on se dégoûtait des grands in-folio. En 1789, Nicolas Bergier, chanoine de Notre-Dame de Paris, membre de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, publiait son *Dictionnaire Théologique*, qui connut depuis de nombreuses rééditions. Il y parle des nègres. « Quelques écrivains ont imaginé, nous dit-il, que les nègres sont la postérité de Caïn, que leur noirceur est l'effet de la malédiction que Dieu prononça contre ce meurtrier... De là un de nos philosophes incrédules a pris occasion de déclamer contre les théologiens. Avec un peu de présence d'esprit il aurait vu que la théologie, loin d'approuver cette vaine conjecture, doit la rejeter... Il y aurait moins d'inconvénients à dire que la noirceur des nègres vient de la malédiction prononcée par Noé contre Cham son fils, mais la malédiction de Noé ne tombe pas sur Cham, mais sur Chanaan..... Or l'Afrique n'a pas été peuplée par la race de Chanaan. L'une de ces imaginations ne serait donc pas mieux fondée que l'autre... »

Voilà le dernier mot de la théologie catholique, immédiatement avant les grands désastres de la Révolution. Quelques années plus tard, la dispersion des ordres religieux, la confiscation ou la destruction des bibliothèques, le saccage des facultés de théologie, la ruine financière allaient briser la tradition de l'enseignement catholique supérieur.

C'est pendant cette période de transition et de doctrine non surveillée ; c'est à la faveur du désarroi général et parmi les tentatives maladroites de reconstruction théologique que l'opinion gratuite et erronée de la malédiction des noirs va se glisser subrepticement chez nous.

On peut lui découvrir une triple origine.

Les spéculations rabbiniques avaient entouré de légendes fabuleuses le personnage de Cham, et, par infiltration, cette littérature avait pénétré, dès les premiers siècles,

jusque dans les écrits des Pères. Cassien par exemple leur fait écho (1). Mais ce sont les protestants du XVIe siècle qui, renchérissant sur les auteurs juifs, ont divagué le plus abondamment au sujet de Cham, et ont, les premiers, étendu aux noirs la prétendue malédiction noachique. Jurieu, dans son *Histoire critique des Dogmes*, identifie tout simplement Cham et Melchisédech et déclare que la faute de Cham fut très légère. Il est vivement pris à partie par Budé et Olearius (2), mais Heidegger, dans son *Historia sacra Patriarcharum*, commence déjà à détailler les tares physiques qui affligeaient Cham en punition de sa faute. « Aussitôt il gagna des yeux rougeoyants, une chevelure et une barbe de teinte brûlée, et il se trouva nu ». Dix ans après Heidegger, un autre protestant Jean Louis Hannemann publiait à Kiel (1677) une dissertation sur les causes de la couleur noire chez les nègres (3). Il se piquait de science moderne et, dès le titre, il annonçait que son explication serait conforme à la « philosophie corpusculaire ». La descendance de Cham, d'après lui, comprend les Ethiopiens, les Malais des Indes néerlandaises, les habitants de l'Abyssinie, ceux de l'Afrique orientale, occidentale et centrale... Tous ces peuples sont ab uno et proavo Cham. Inutile de dire que les indices ethnologiques qui justifient ces généralisations ahurissantes sont des plus futiles. Les Malais par exemple sont fils de Cham puisque, à Bantam et à Bali, ils se servent de l'arc. Il faut ajouter à cette descendance de Cham déjà si nombreuse les peuples du Sud de l'Hindoustan et les Indiens de l'Amérique du Nord, sans parler des Siamois et des Cambodgiens. La malédiction tombée sur leur père — fulmen illud maledictionis — les atteint tous, les vouant à la servitude — in servitutem sunt

(1) Cassianus. *Collat.* 8, c. 21. — (2) Cf. *Thesaurus novus* de Ikenius, vol. I. — *Dissertatio Philippi Olearii. Chamus maledictus.* — (3) *Curiosum scrutinium nigredinis posteriorum Cham. i. e. Aethiopum, juxta principia philosophiae corpuscularis adornatum.*

damnati — et cela pour toujours — in mille generationes.

Cette fois la conclusion est nette. Notre auteur, pour l'appuyer, recourt tout simplement à Luther, qui se trouve ainsi, sans le vouloir, à l'origine de cette singulière théorie. Il est vrai que Luther n'a pas explicitement étendu la malédiction de Cham à tous les noirs, mais rien n'est plus facile que de l'interpréter dans ce sens.

Plus tard, quand il faudra justifier l'esclavage des noirs d'Amérique et la traite, inaugurée chez les Anglais par John Hawkins, on se souviendra, dans le monde des protestants, du passage biblique et de l'interprétation luthérienne, commentée par Hannemann.

Toutefois ce n'est point par influence directe des écrits protestants que le préjugé a envahi la théologie catholique. Une seconde origine est nettement perceptible dans la littérature du XVIIIe siècle. Bernardin de Saint-Pierre, dans ses *Études de la nature* s'acharne à montrer que tout est « harmonieux » autour de nous et que l'ordre règne dans tous les compartiments du monde. Le bon sauvage joue évidemment un rôle capital dans ces descriptions et, renchérissant encore sur Jean-Jacques Rousseau, notre auteur réhabilite jusqu'aux Caraïbes, en alléguant le P. du Tertre, qui dans son *Histoire des Antilles* (t. 2, traité 7, ch. 1, §. 1) appela ces sauvages « les plus contents, les plus heureux, les moins vicieux, les plus sociables, les moins contrefaits et les moins tourmentés de maladies de toutes les nations du monde » (1).

A cette description idyllique de l'humanité sauvage, les nègres font opposition. Ici pas moyen de trouver de narrateur complaisant. « On regarde en général les nègres comme l'espèce d'hommes la plus infortunée qu'il y ait au monde ». Dès lors il faut bien, pour donner raison à la

(1) *Études de la nature.* 2e édition. Paris, 1791, t. 2, p. 170.

nature, déclarer que son œuvre a été gâtée par une intervention accidentelle, par un fâcheux événement dont elle n'est pas responsable. En effet « il semble que quelque destinée condamne les nègres à l'esclavage. On croit reconnaître en eux l'effet de cette ancienne malédiction » (Genèse c. 11, v. 25). C'est « la malédiction d'un père » qui a eu sur eux cette influence (1). Hélas, cette petite phrase perdue dans l'énorme ouvrage de Bernardin de Saint-Pierre allait être exhumée au XIXe siècle par des écrivains catholiques.

Car ce sont bien les traditionalistes du siècle dernier qui ont ouvert les vannes et permis au préjugé, jamais critiqué, jamais justifié, d'envahir la littérature et d'inonder tout le pays.

Lamennais, avec quelque hésitation, ouvre la voie dans son *Essai sur l'Indifférence*. « Il paraît que les Aschantes (les Achantis) se croient abandonnés du Dieu de l'Univers? Ne serait-ce point comme une sorte de tradition terrible des descendants de Cham? » (2).

Le journal « *L'Avenir* », dont tous les articles retentissaient alors dans le monde catholique, publie, dès 1831, à propos de l'Itinéraire de Douville dans le centre africain, une déclaration formidable. Après avoir fait du nègre un portrait d'épouvante, l'auteur se demande quelle est cette sorte de peine héréditaire qui pèse sur une portion de la race africaine, et, comme s'il avait trouvé la solution, il conclut « Il était dans les destinées que la race humaine blanche sortît peu à peu de ses fers, tandis que l'antique anathème prononcé sur la tête des descendants de Cham, selon l'Écriture, ne leur permettait qu'un esclavage éternel ».

Aussitôt les *Annales de Philosophie chrétienne* (3), organe du mouvement traditionaliste, inséraient cet article. Le désir de « confirmer les récits mosaïques par les données de

(1) *Ibid.*, p. 97 et note de la p. 98. — (2) La Mennais. *Œuvres complètes*, t. III. *Essai sur l'indifférence*. Paris, 1836, p. 80. — (3) *Ann. ph. chrét.* 2e année, t. III, p. 312.

la science » l'emportait une fois de plus sur le souci des vérifications nécessaires. Lancée par l'*Avenir* et les *Annales*, prenant l'aspect d'une heureuse conclusion d'apologétique, d'une victoire de la foi sur le rationalisme, l'idée du noir, témoin vivant de l'anathème biblique, devait, hélas, séduire une foule de très bonnes âmes.

Quelques mois plus tard, les *Annales de Philosophie chrétienne* inséraient un autre article du jeune Foisset, alors juge au tribunal de Beaune, ami de Montalembert et du groupe des catholiques libéraux. « *Nouvelles preuves que les nègres descendent de Cham et ont hérité de sa malédiction* » (1). L'auteur se réfère explicitement à Bernardin de Saint-Pierre qui « a soutenu la même idée à la fin du dernier siècle ». La seule preuve qu'il apporte d'ailleurs est « l'esclavage, tel qu'il se perpétue sous nos yeux et qui est... un témoignage vivant des paroles de la Genèse ».

La géographie s'en mêle. Malte-Brun, dans ses « *Connaissances de Moïse et des Hébreux sur la Terre habitée* » répète les mêmes phrases sur la postérité de Cham. Aussitôt les *Annales de Philosophie chrétienne* lui font écho (2).

Avec Cuvier, le patronage fallacieux de l'ethnographie semble acquis à la théorie, qui prend ainsi un aspect scientifique. François Lenormant, dans son Manuel d'Histoire ancienne de l'Orient, ne garde plus aucune réserve. « Noé avait maudit son fils Cham pour lui avoir manqué de respect... Tu seras le serviteur de Sem et de Japhet, lui avait-il dit. Cette malédiction s'accomplit dans sa plénitude. Les empires fondés par les Chamites se trouvèrent bientôt en contact avec les deux autres races, qui entrèrent en lutte avec eux, les vainquirent et s'emparèrent des pays qu'ils occupaient.... Les descendants du fils maudit ne maintinrent leur puissance qu'en Afrique et particulièrement en Egypte, où s'éleva la plus florissante de leurs colonies. Et même là, dans la suite

(1) *Ibid.*, p. 430. — (2) *Ibid.* 5e année, t. IX, p. 190.

des siècles, les effets de la malédiction paternelle ont fini par les atteindre..... L'Egypte et le Nord de l'Afrique obéissent depuis des siècles à des Arabes... La famille de Cham..., depuis des centaines et des centaines d'années, n'a plus nulle part une vie propre et nationale, et ne forme pas d'État indépendant. ... Cette race de Cham... garde toujours l'empreinte des tendances dépravées et grossières qui avaient attiré sur Cham la malédiction paternelle. Les peuples chamites ont tous été profondément corrompus... etc... » Et le morceau se termine par un panégyrique de la race blanche : « la race supérieure et dominatrice, à laquelle on ne saurait refuser la primauté sur toutes les autres et la gloire d'être l'humanité par excellence » (1).

Et voilà.

Désormais il ne fallait plus se gêner. On fit passer la légende dans les ouvrages les plus universellement répandus. L'*Histoire universelle* de Rohrbacher la recueille. « Pareils à Chanaan, tous les descendants de Cham semblent depuis longtemps voués à l'esclavage. On les dirait chargés eux-mêmes d'exécuter la sentence. Le principal commerce des habitants d'une grande partie de l'Afrique est de se vendre les uns les autres comme esclaves aux descendants de Japhet, les Européens... » (2) Le *Kirchenlexikon,* à l'article *Cham*, n'a plus une hésitation. La malédiction de Chanaan est généralisée, comme chez tous les auteurs du XIXe siècle. Par des arguties subtiles on explique que, si le fils de Cham a été maudit, son père l'a certainement été davantage. « Sur les Chamites pèse la malédiction de la servitude. Les mots prophétiques de Noé au sujet du sort de sa postérité se sont réalisés fidèlement. Les descendants de Cham gémissent dans l'esclavage, sont plongés dans la plus profonde barbarie, et sont les plus rebelles à la vérité de l'Evangile » (3).

(1) P. 99, 100 et 110 de la 3e édition. — (2) T. I, p. 408-409, éd. de 1872. — (3) *Kirchenlexikon.* 2e éd. 1884, art. *Cham.*

Comme toujours quand il s'agit d'un préjugé que l'on impose aux faits, les hypothèses doivent venir de toute part étayer l'infirmité de la preuve. C'est ainsi que dans le *Cursus Scripturae Sacrae* on nous dit que les Phéniciens, les Tyriens, tous les peuples commerçants de la côte syrienne ou africaine, sont frappés par la malédiction noachique. Or, il est difficile de soutenir qu'ils ont été proprement asservis. En quoi donc consiste pour eux l'anathème? Voici : un commerçant dépend toujours de son client ; il n'est pas maître absolu de sa vie ; il se trouve dans une sorte de sujétion, que l'on peut appeler un esclavage bénin. Et si on objecte que cet esclavage est vraiment fort mitigé et que tout le monde s'en accommoderait, eh bien ! qu'on réfléchisse à la miséricorde divine qui tempère toujours de beaucoup de mansuétude les châtiments que la justice inflige. « Maledictio etiam aliquid ipsa habet divinae miserationis » (1).

Il est inutile de prolonger désormais la filière de ces déclarations ; comme il est inutile de montrer qu'elles font violence à l'ethnologie la moins contestable. Plus personne n'admet aujourd'hui que les noirs répandus dans le monde forment une seule race. Les Hamites ou Chamites ne sont qu'une appellation désignant les moins « nègres » de tous les noirs d'Afrique : la belle race nilotique, intelligente, fine, indépendante et fière, dont le type « pharaonique » est une pure merveille.

Il ne nous reste qu'à conclure, si tant est qu'une conclusion soit encore nécessaire, et en nous tenant sur le seul terrain de la théologie catholique.

L'opinion qui voit dans les noirs, fût-ce dans les seuls noirs d'Afrique, les descendants de Cham le maudit, portant la peine héréditaire de l'anathème noachique, est une opinion fausse en exégèse, sans aucun appui dans la tradition, con-

(1) *Cursus Scripturae Sacrae. In Genesim*, p.279-280.

tredite par les faits et qui n'a pu s'introduire dans les milieux catholiques, malgré son origine protestante, qu'à la faveur du déclin des études qui marqua au XIXe siècle la période fatale du traditionalisme.

Aujourd'hui on doit ajouter que cette opinion est devenue pernicieuse. Les noirs, de plus en plus, sont au courant de ce que nous pensons d'eux. Ils savent que le préjugé qui les fait membres d'une race maudite est répandu chez nous. Ils posent même parfois la question à leurs missionnaires. Les calomnies collectives ne sont pas plus licites que les détractions individuelles, et, même quand elles ont l'excuse de la plus entière bonne foi, elles doivent être supprimées. Les noirs ne sont pas plus maudits que les blancs et ils sont plus malheureux. La charité et la vérité imposent ici les mêmes conclusions, et le « nigra sum sed formosa » est susceptible d'applications nouvelles et libératrices.

Il ne reste de la malédiction de Chanaan que la phrase pleine de sagesse du vieux Cornelius a Lapide, qui ne l'avait d'ailleurs pas inventée, mais qui résumait sur ce point la doctrine théologique, à une époque où la théologie existait encore : « Moïse a écrit tout cela à cause des Chananéens que les Hébreux allaient devoir expulser de leurs terres. Il prépare les voies à son histoire de l'expédition et de l'entrée des Hébreux sur le sol de Chanaan ; il indique la cause et l'occasion qui l'amenèrent et qui firent que, par la volonté divine, les Juifs, sous Josué, occupèrent la région chananéenne » (1).

Vraiment les nègres de l'Afrique n'avaient rien à voir dans cette affaire. Il serait temps de le reconnaître.

Pierre CHARLES, S. I.

(1) Il est remarquable que le Commentaire de Cornelius a Lapide était réimprimé par Migne en 1837 au moment même où se cristallisait l'opinion contraire ! (Cf. *Scripturae Sacrae Cursus completus*, t. v, p. 392)

Une hérésie orthodoxe : L'ascéticisme

C'est une trouvaille dont nous sommes redevables à la sagacité de M. Henri Bremond, de l'Académie française (1). L'éminent historien du *Sentiment religieux*, au cours de ses recherches, rencontrait un peu partout l'influence d'une certaine spiritualité, d'allure martiale, soucieuse des réalités pratiques et de la solide dévotion. Maintes fois, il s'est plu à lui rendre hommage. Il l'a proclamée, sans arrière-pensée, pleinement orthodoxe et féconde en fruits de sainteté. Nous savons, et de la meilleure source, qu'il ne nourrit, à l'endroit de l'école ignatienne, — car c'est bien d'elle qu'il s'agit — aucun dessein perfide.

Cependant, après avoir répété ces protestations d'estime, il lui adresse, et depuis longtemps, de singuliers reproches : anthropomorphisme, moralisme, paralysant l'élan mystique. Aujourd'hui l'étiquette suggestive est enfin trouvée ; tous les anciens griefs se résumeront dans l'accusation d' « ascéticisme ».

Qu'est-ce que l'ascéticisme ? C'est, nous dit-on, une hérésie, mais une hérésie au sens large, une hérésie bénigne, séminale : bref « une de ces hérésies dont nous avons tous nos besaces pleines... » Et en quoi consiste cette erreur, cette déviation ? Elle consiste à ne tenir compte, dans la prière, que de la grâce actuelle. Plus explicitement, elle ne fait pas état de la grâce sanctifiante dans sa « philosophie de la prière ». Depuis le XVI^e^ siècle, rompant avec la tradition médiévale, on aurait inventé un monstre métaphysique, l'oraison pratique, laquelle a mis les âmes à la gêne, et les a

(1) Voir les articles de M. BREMOND dans la *Revue des Sciences religieuses*, t. VII, 1927, et sa brochure : « *Le P. Cavallera et la philosophie de la prière* », ainsi que les réponses du P. CAVALLERA dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, janv. et juil. 1928, et du P. A. POTTIER dans « *Le P. Lallemant et les spirituels de son temps* » t. V, App. IV, p. 37 -400.

fait dévier, sous prétexte de perfection ascétique, de la prière pure.

S'il ne s'agissait que d'une querelle d'opinions libres, d'une question historique et exégétique, la *Nouvelle Revue Théologique* pourrait se désintéresser de cette pseudo-hérésie. Mais précisément cette « oraison pratique » est celle que les prêtres ont apprise au séminaire, qu'ils s'efforcent de mettre à profit dans leur méditation quotidienne et leur retraite annuelle. Le discrédit jeté sur une méthode, d'ailleurs laborieuse et dont bien des obstacles gênent le succès, n'est pas de nature à encourager leur fidélité. Ils sont en droit de réclamer un éclaircissement. Nous nous efforcerons de le présenter, dégagé de toute polémique, avec la sérénité bienveillante qui sied singulièrement en semblables matières.

1. Commençons par déterminer les positions. Aucun catholique ne songe sérieusement à bannir l'ascèse de sa vie et même de sa prière. Sans parler de la nécessité de se disposer à l'opus Dei par la pureté de cœur, le recueillement et la mortification des sens et de l'imagination, il est de toute évidence que l'oraison exige un effort d'attention, l'emploi, si spontané qu'on le suppose, des facultés humaines.

De plus, et sans conteste possible, toute bonne oraison est *pratique*. C'est-à-dire que tout acte d'adoration, toute demande, toute réflexion salutaire, le seul fait de ce commerce intime avec Dieu, avance la sanctification de l'âme, l'élève vers le ciel, l'arme contre les tentations, etc. L'adversaire le plus résolu des méthodes dites modernes, en exaltant la piété du Moyen âge et la liturgie, ne laissera pas de vanter les fruits de vertu, l'éducation morale dont elles font part à leurs fervents. Si pure, si désintéressée que puisse être la haute mystique, elle ne manquera pas d'être éminemment *bienfaisante*, génératrice d'abnégation, d'humilité, de zèle.

2. Il faut donc chercher ailleurs les tares de la prière « ascéticiste ». Son essence, sa monstruosité résiderait-elle

dans sa prétention à organiser, à discipliner davantage l'effort personnel, la part de l'homme dans son ascension vers Dieu? On le croirait parfois, tant les critiques tombent dru sur les méthodes « artificielles », « compliquées », volontaristes, militaires, etc. Ces méthodes, on les accable en citant une page humoristique de Pierre Camus, le très original ami de saint François de Sales, plaisante caricature, grotesque parodie des procédés pratiques accumulés sans discrétion, mais qui ridiculiserait l'*Introduction à la vie dévote*, bien plus que le *Livre des Exercices*.

3. S'il n'était question que de réprimer l'abus de conseils et d'industries, excellents en soi, mais dont il faut user, d'après l'enseignement exprès de leurs auteurs, avec prudence et modération, on aurait bientôt fait de mettre d'accord tous les esprits sincères. D'une part, on reconnaîtrait loyalement que ces abus ne sont pas chimériques ; de l'autre, on refuserait à sacrifier, à cause d'exagérations qu'elles désavouent, de très salutaires et très orthodoxes méthodes.

Oui, l'on a pu excéder, de la meilleure foi du monde, dans l'emploi méticuleux des préludes, questionnaires, retours sur soi, résolutions et propos. Sans faire écho à l'évêque de Belley, on peut et l'on doit mettre l'âme dévote en garde contre une fidélité toute matérielle, un mécanisme rigide qui n'aboutirait qu'à paralyser l'essor de la piété filiale et enlèverait à la méditation son parfum de prière.

Il est vrai que non seulement des maladresses pratiques, mais encore des défectuosités doctrinales ont donné prise à la critique. Peut-être, à force d'expliciter, de « faciliter » le travail de la mémoire, de l'entendement et de la volonté, a-t-on réussi principalement à le gêner et à le décourager. Trop d'explication embrouille, et, en ce sens, « trop de lumière aveugle. »

Soyons reconnaissants à ceux qui nous avertissent du danger ou du malaise causés par cet ascéticisme-là. Ils nous

aident à remonter à la source, d'où s'est répandue, de par le monde moderne, la méditation si chaleureusement approuvée et recommandée par l'Église ; retournons à Manrèse : nous serons ravis de la simplicité et de la modération des directives originales. Nous serons frappés de leur largeur de vues et de leur souplesse d'adaptation (1).

4. Si nous poussions à fond cet humble mais profitable examen de conscience, nous ferions encore bien d'autres découvertes. L'on a pu pécher par excès d'optimisme, en croyant la généralité des âmes capables de méthodes, que l'auteur réservait expressément, au moins dans leur teneur intégrale, à une élite.

On a pu ne pas tenir compte de l'incontestable distinction qu'il mettait entre le temps de la retraite, période d'éducation et de culture intensive, et la vie ordinaire, où, bénéficiant de la formation reçue, usant de cette liberté plus large que réclame la diversité des grâces et des aptitudes, la piété se livre, avec une ferveur plus spontanée, à l'inspiration divine.

Après les Exercices, disait saint François de Borgia, les uns continuent à suivre cette méthode, d'autres prennent d'autres modes d'oraison : « *alius quidem sic, alius vero sic...* » « Pour chacun, disait saint Ignace, le meilleur mode d'oraison est celui où Dieu se communique davantage. » Et, au cours même de sa retraite, n'avait-il pas noté que les procédés qu'il proposait devaient être adaptés prudemment aux dispositions individuelles ?

5. Toutefois, nous ne pouvons nous faire illusion. Ce n'est pas seulement aux abus et aux exagérations que s'en prennent les adversaires de l'« ascéticisme ». Ce qu'ils suspectent, ce qu'ils accusent d'« hérésie », au sens indiqué plus haut, c'est sa spiritualité elle-même, sa tendance foncière et son esprit.

(1) Voir A. Brou. *Saint Ignace Maître d'oraison.*

Par respect sans doute pour l'autorité du pape qui, tout récemment dans la Constitution « *Summorum Pontificum* », vient de décerner à saint Ignace le titre de patron céleste de toutes les œuvres de retraites, on met hors de cause le livre des *Exercices* et son auteur. Mais ses disciples les plus éminents, les plus unanimement vénérés, un Achille Gagliardi, un Jacques Alvarez de Paz, un le Gaudier, auxquels il serait juste de joindre les Louis Lallemant, les Louis de la Puente, et tous ceux qui les suivent, bref, toute l'école est, au sens péjoratif, infectée d'ascéticisme. Saint Ignace lui-même se voit contester le titre de maître d'oraison. Il descend au rang de professeur d'ascèse : homme de l'« agendo contra », en conflit ou du moins en contraste irréductible avec saint François de Sales, l'aimable Docteur de l'« agendo supra ». Jadis (1), on voyait dans sa méthode un manuel d'entraînement vers la haute contemplation et l'on déclarait les mystiques de la Compagnie de Jésus, plus ignatiens, plus jésuites que leurs confrères partisans obstinés des voies communes et défiants à l'excès de la mystique. A présent, c'est tout au plus si on découvre, de-ci de-là, d'insignifiantes leçons de vraie prière (2).

A ceux qui, convaincus de maintenir simplement l'interprétation traditionnelle, montrent dans les *Exercices* un acheminement vers l'union divine, on répond, avec une sympathie quelque peu décevante, par Oui et Non.

Après quoi, il est difficile de se faire illusion sur l'étendue et la profondeur du grief. C'est, à des degrés divers et avec des nuances, toute l'école des *Exercices* qui sent le fagot et doit faire amende honorable du délit d'ascéticisme.

6. Le lecteur se rappelle la définition de cette singulière « hérésie ». Méconnaissant la notion essentielle de la prière pure, l'ascéticisme ne tient compte que de la grâce actuelle,

(1) *Histoire du Sentiment religieux*, t. III, p. 30, 31, 32 en note; t. V, p. 11 et 12. — (2) *Revue des Sciences religieuses*. Strasbourg, t. VII, 1927.

et « ne fait pas état de la grâce sanctifiante dans sa théorie de l'oraison ». Cela revient à dire, si nous entendons bien le reproche, que, dans les procédés enseignés et les efforts tentés en vue de s'élever à Dieu, — c'est la définition universellement admise de la prière — l'ascèse, ou l'exercice des facultés humaines, occupe l'attention et reste au premier plan. En preuve irrécusable, on allègue un texte vraiment topique d'Achille Gagliardi, l'un des commentateurs qui ont le mieux mis en lumière le sens mystique des *Exercices* : « Notre prière, dit ce témoin autorisé de la tradition primitive, est pratique ». Et il s'explique : « Nous ne nous contentons pas de contempler la vertu, mais nous l'exerçons dans l'oraison même ». Sur cette conception de l'oraison ignatienne, en effet, l'accord est unanime.

7. Avant de discuter l'accusation et de montrer la parfaite orthodoxie de cette « hérésie », qu'on nous permette de prendre acte de la distinction nettement formulée par M. H. B. entre l'ascèse et la prière. C'est uniquement au sujet de celle-ci qu'il proteste. Quant à l'ascèse ignatienne, elle reçoit un brevet consolant d'orthodoxie. Saint Ignace est passé maître en cette partie, assurément considérable et importante, de la formation chrétienne et de la sanctification. Nous nous réjouissons fort de pouvoir nous armer de l'autorité du critique contre d'autres contradicteurs, moins bienveillants, mais, ce nous semble, plus logiques. Ceux-ci, au nom de la spiritualité antique et médiévale, ou par amour de méthodes plus surnaturelles, font le procès de l'ascèse ignatienne : cette ascèse leur paraît, elle aussi, — ne dirait-on pas plus justement : elle surtout — oublieuse de la grâce sanctifiante ; elle aurait un relent antimystique, quasi-stoïcien, semi-pélagien, etc.

N'insistons pas. La distinction est plus apparente que réelle et, quand il en vient à discuter l'oraison pratique, M. H. B. adresse à l'ascèse, frauduleusement infiltrée dans le sanctuaire sacré de la prière, les mêmes reproches. Ces

efforts de raisonnement, de « retour sur soi », d'analyse intime, etc., ne lui paraissent point spécifiquement chrétiens : un philosophe, un rationaliste en pourrait faire autant. Ne connaissons-nous pas des éducateurs de la volonté et des spécialistes en cures morales, qui appliquent, en les laïcisant, les procédés des Exercices ?

On le voit : la difficulté, sous sa double forme, est identique.

8. Examinons donc d'abord si l'oraison pratique selon la formule de Gagliardi est bien un « monstre métaphysique ».

Que veut dire le terme de « pratique », accolé à celui d'oraison ? Il n'entend pas seulement souligner la nécessité de porter des fruits de sanctification ; cela, nous le savons déjà, est essentiel à toute bonne prière, comme à toute bonne action. Mais il caractérise une certaine méthode de méditer, de contempler la vertu, qui la « réalise » en quelque sorte. Suivant le conseil formel de saint Ignace, au lieu de regarder un tableau, ou de disserter abstraitement sur une vérité, on assiste au mystère, comme si l'on y était présent. On prend part au drame, au dialogue ; on s'efforce de ressentir effectivement ce que souffrent les personnages évangéliques, ce qu'ils aiment, ce dont ils se réjouissent, etc.

Vertu fictive, assure notre critique, et toute en imagination. Est-ce bien sûr ? Tout le monde accordera sans doute que l'orant, en posture d'adoration et prosterné devant Dieu avec une foi vive et un sentiment pénétré de son néant, *pratique*, au sens le plus rigoureux du terme, la vertu de religion. Pourquoi, en revivant, avec une foi toute semblable et un amour très agissant, une scène d'humilité, de miséricorde, lui serait-il interdit de faire des actes, intérieurs si l'on veut, mais véritablement efficaces, de ces vertus dont le Christ Jésus agissant sous ses yeux et vivant en lui, lui donne tout ensemble l'exemple et le principe intérieur ? Qui donc soutiendra sérieusement que se mettre en toute sincérité dans

la disposition d'une vertu, en recevant docilement l'impulsion de la grâce et son concours vital, n'est pas, d'une certaine manière, *devenir meilleur et préluder au progrès de la sainteté agissante et conquérante.*

9. Au risque de paraître aggraver notre cas en accentuant la tendance ascéticiste, observons — ce qui est trop souvent oublié — que l'assimilation de la vertu, au cours de l'oraison elle-même, se fait dans les *Exercices* à coups réitérés, mais gradués avec un art merveilleux.

Baignant dans une atmosphère de recueillement d'où sont bannis tous les ferments nocifs et où sont introduites avec soin toutes les influences favorables, impressions sensibles, sentiments, souvenirs, etc., la série quoditienne des exercices de la retraite s'élève de la contemplation initiale, encore méditative et réfléchie, à des répétitions, de nature plus affective, et s'achève le soir par cette « application des sens », imaginaire ou spirituelle, en laquelle d'éminents interprètes voient un mode d'oraison plus simple, plus intuitif, qui frôle la contemplation et peut, s'il plaît à Dieu, se muer en expérience mystique. Ainsi, dès la retraite et quoi qu'il en soit des résolutions formulées et de leur exécution future, se forment des commencements d'habitude, une vraie « pratique » parfois décisive, toujours bienfaisante.

Hors de la retraite, aussi longtemps que l'âme sera maintenue dans les voies communes, une tactique analogue, mais de plus en plus simple sera d'ordinaire éminemment fructueuse.

Ajoutons que, pour tous ceux dont la vocation est apostolique et non purement contemplative, il sera tout indiqué de faire bénéficier l'action des fruits de l'oraison, sans pour cela en faire un pur moyen et, tout au contraire, en communiquant à l'action une saveur de prière, en la parachevant par la prière.

10. Ne l'oublions pas d'ailleurs ; cette ascèse, incorporée

en quelque manière à l'oraison, n'est pas toute l'oraison Celle-ci débute par une prière préparatoire parfaitement théocentrique, désintéressée et *pure* à souhait. Le second prélude, les colloques, sans parler des élans du cœur semés au cours de l'exercice : qu'est-ce que tout cela, sinon une prière, dont nul ne peut arbitrairement limiter le caractère surnaturel?

A supposer même qu'il faille refuser à l'effort ascétique le titre et les privilèges de l'oraison proprement dite, serait-ce une raison pour le dénier à l'ensemble de l'exercice? Un tel radicalisme serait fâcheux et l'oraison ascéticiste ne serait pas la seule à en pâtir. La prière liturgique, et on lui en fait honneur, est un exercice des plus belles vertus et l'adhérence bérullienne, si vantée, n'est pas concevable sans une coopération qui, si sereine qu'on la suppose, est bien une forme d'ascèse.

11. Que reste-t-il donc de l'imputation d'hérésie, si bénigne et séminale qu'on l'imagine? Une seule chose, croyons-nous; le crime de l'oraison pratique est d'organiser, d'intensifier, pour le rendre plus efficace, l'effort ascétique, essentiel à toute prière qui n'est pas élevée à un mode transcendant.

Or, il se fait que cette méthode, loin d'entraver l'essor de l'âme, son élan vers Dieu, aboutit, l'expérience le démontre à l'évidence, à favoriser excellemment la réception du don d'oraison et de contemplation. Peut-il en douter celui qui a si magnifiquement célébré l'École mystique de la Compagnie de Jésus et qui a si clairement démontré le théocentrisme des *Exercices*? Ce petit livre a été le guide sûr d'une multitude d'âmes d'élite vers les cimes de la contemplation. Les mystiques les plus priviliégés, une sainte Thérèse d'Avila, une Marie-Madeleine de Pazzi y ont appris les leçons que réclamait leur sublime état. Parvenu au plus haut degré de l'union divine, saint Charles Borromée le portait sans cesse sur lui et y cherchait la solution de ses doutes, la lumière sur les secrets de la perfection.

12. Il est vrai : ni les *Exercices*, ni aucune méthode — ni surtout l'absence de méthode — ne mène infailliblement à l'union mystique. Celle-ci est un don, toujours gratuit, et que Dieu donne à qui il lui plaît, quand et comme il lui plaît. Mais, selon les lois ordinaires de sa Providence, Dieu veut que l'homme se dispose, au moins négativement, en enlevant les obstacles, en se purifiant par la pénitence, en pratiquant les vertus chrétiennes, en accomplissant sa sainte volonté. C'est ce travail de préparation que dirigent et stimulent les *Exercices*. Ils le font, non par l'effort volontariste, mécanisé, d'une ascèse séparable de la grâce, mais dans et par l'oraison pratique. Celle-ci n'est d'ailleurs pas intelligible sans l'intervention perpétuelle des motions surnaturelles, dont l'élévation peut atteindre, et atteint parfois les cimes de la prière pure.

13. Nous espérons en avoir dit assez pour justifier notre titre. Une hérésie telle que l'ascéticisme est éminemment orthodoxe dans sa source tant de fois et si solennellement bénie par l'Église et dans sa diffusion, qui, en dépit d'inévitables accidents, est si bienfaisante, si manifestement voulue par la Providence. S'il y a vraiment une « crise des *Exercices* », ce ne peut être qu'une crise de croissance et un renouveau. Nous avons dit en quoi y aideront les critiques formulées contre l'ascéticisme.

14. Toutefois nous ne pouvons clore cette pacifique discussion, sans pratiquer un peu d' « agendo contra ».

Nous craignons fort que cette campagne contre les prétendus excès de l'ascéticisme ne tourne plus ou moins au détriment de l'ascèse elle-même.

Il nous revient en mémoire une série d'articles, parus, en 1926, dans le *Correspondant*. L'auteur, qui s'alarme présentement des ravages causés par le monstre de l'oraison pratique, se montrait alors fort préoccupé d'un autre péril — l'inondation de la littérature mystique. Il déplorait la vulgarisation à

outrance des œuvres jadis réservées prudemment aux initiés ; avec sa verve coutumière et sa finesse malicieuse, il peignait au vif la fièvre d'arrivisme spirituel, l'imprudente suffisance qui brûle les étapes et se glisse, sans la robe nuptiale, dans la salle du festin. Il ne nous saura pas mauvais gré d'éprouver aujourd'hui ses appréhensions d'alors. Comme lui, nous souhaitons à toutes les âmes pieuses de pratiquer l' « agendo supra » et d'obtenir la prière la plus pure, la plus divine. Mais nous savons, et il sait mieux que nous, de par ses longues fréquentations des grands mystiques, les austères purifications et les renoncements exigés pour parvenir à ces cimes bienheureuses.

Le Solitaire de Manrèse n'a pas inventé la formule redoutable de la perfection : « Que chacun sache qu'il avancera dans la vie spirituelle dans la mesure de son abnégation, du dépouillement de l'amour propre, de l'amour mondain et de tous ses intérêts ». Et, puisqu'il faut une ascèse, une coopération de toute l'âme à la grâce, même la plus élevante ; puisque la perfection est une assimilation, non seulement passive, mais active à Notre-Seigneur Jésus-Christ, — « Exemplum dedi vobis » « Induimini Dominum Nostrum Jesum Christum » — puisque, enfin, l'amour de Dieu et du prochain se prouve par les œuvres : de quel droit nous obligerait-on à dissocier cette « pratique » de la prière?

Sera-t-il hérétique de s'améliorer en priant, alors que toute la sainteté tend à faire de la vie entière une oraison continuelle? De l'auteur des *Exercices*, devenu, en suivant tout le premier la méthode qu'il nous a livrée, un contemplatif éminent, on disait en définissant sa vie et son esprit : « *In actione contemplativus* ».

Si, au contraire, l'on s'ingénie à déprécier, comme entachée d'anthropocentrisme, de moralisme, comme incompatible avec la notion essentielle de la prière, l'oraison qui, ardemment tendue vers la plus grande gloire de Dieu, les yeux

amoureusement fixés sur le Christ, s'efforce d'être pratique, assimilatrice et génératrice de vertus, il n'est que trop évident que ni l'ascèse, ni la prière « pure » ne s'en trouveront mieux. Après avoir cherché des modes plus « unitifs » de contemplation, après avoir singé les mystiques, sans jouir de leur grâce sublime, s'étant abandonné, en laissant faire Dieu qui attendait une vaillante coopération, bref, après avoir fait l'arriviste et le parvenu en prière, fera-t-on grand cas, le moment de l'action venu, de la mortification, de l'humilité, de la victoire sur soi-même et sur ses défauts?

15. Nous n'en sommes plus, hélas! aux conjectures. Le danger, signalé jadis par l'excellent P. Faber, de se gâter le goût par la lecture prématurée des livres mystiques, est aujourd'hui infiniment plus redoutable que celui de l'ascéticisme, moins séduisant à raison même de son austérité. Quelle tentation pour un débutant, encore tout épris de soi et victime de passions mal soumises, de se croire déjà l'émule des mystiques! Il prétend vivre la Trinité, et s'applique, sans les réserves indispensables, le « Vivit in me Christus ». C'est, sans doute, faire état de la grâce sanctifiante et la mettre à la base de sa philosophie pieuse. Mais c'est surtout oublier que l'union entre l'âme et Dieu, l'identification à Jésus-Christ, sont des vérités qui se font et précisément au moyen de ces formes d'oraison pratique, degrés inférieurs, mais indispensables de l'échelle mystérieuse qui mène au ciel.

Souhaitons de tout cœur, et pour nous et pour toutes les âmes en quête de Dieu, la « prière pure », l'union consommée, le pur amour. Rien de plus noble, de plus légitime. Mais sachons bien que le plus sûr moyen de rendre ces désirs stériles et de faire échouer cet élan est de chercher des voies commodes, d'oublier le « facienti quod in se est » et de mimer, sans avoir leur grâce, la passivité des contemplatifs.

Saint Jean de la Croix et sainte Thérèse de Jésus recommandent instamment la méditation humble et laborieuse,

défendant de la quitter avant d'avoir entendu l'appel, dûment contrôlé, vers de plus hautes oraisons. Ils exigent, même alors, d'y revenir quand cesse l'action divine. Telle oraison, telle vie, disait le grand Docteur mystique. Ne disons pas : « ascèse ou prière », mais « ascèse et prière ». L'une et l'autre se soutiennent et se compénètrent, s'élèvent de concert et tendent à se confondre dans une vie déifique.

S'il est vrai que l'emprise divine va s'affirmant davantage à mesure que monte la sainteté, c'est parce que, de plus en plus, l'action et l'oraison procèdent du même amour. C'est là le terme bienheureux auquel parviennent les mortifiés, les humiliés, les crucifiés.

D'une seule voix, faisant écho à l'Évangile, toute la tradition met l'accent sur le « Abneget semetipsum », aussi bien pour l'oraison que pour l'ascèse. Et cette abnégation ne revêtira les formes supérieures d' « agendo supra » qu'après avoir triomphé, par l' « agendo contra », de toutes les inclinations vicieuses, de tous les obstacles au règne de la grâce.

16. Il est vrai, — et c'est, croyons-nous, ce que souhaitait le spirituel académicien, inventeur et pourfendeur de l'ascéticisme — le souci d'être pratique, de se cultiver, ne doit jamais faire oublier le primat de la contemplation et la simplicité, respectueuse et amoureuse, qu'autorise et inspire l'esprit d'adoption.

L'ascéticisme, tel qu'il est dénoncé, est une pseudo-hérésie. C'est un épouvantail destiné à garantir l'oraison contre un utilitarisme à courte vue. Ce louable dessein fera-t-il pardonner toutes les fantaisies et exagérations qui en compromettent le succès?

Ne redoutons pas la généreuse et prudente ascèse, mais n'oublions pas qu'elle doit, de concert avec l'oraison, élever vers Dieu, subordonner de plus en plus intimement à son bon plaisir et se transformer graduellement en prière pure et en pur amour.

Louis PEETERS, S. I.

Une histoire de la piété (1)

Parmi les modernes que loue le plus, et qu'a le plus utilisés Dom Butler dans son grand ouvrage, *Western Mysticism* (2), se trouve M. le Chanoine Saudreau. Il lui rend une justice à laquelle nous applaudissons, quand il proclame que le premier aumônier du Bon Pasteur d'Angers a été (avec le P. Poulain) l'un des pionniers du renouveau des études mystiques, et qu'il a fait plus que pas un pour faire tomber certains préjugés qui reléguaient les grâces d'oraison parmi les phénomènes miraculeux. Cela est vrai. Il lui décerne bien d'autres louanges, sans cependant perdre son libre arbitre, ni son indépendance de critique : et voyez l'ingratitude humaine ! M. Saudreau vient de publier un volume sur la piété à travers les âges ; dans l'Index bibliographique figure à peu près tout ce qui a été écrit de nos jours sur la piété et la vie spirituelle : et Dom Butler en est absent. Ni son *Monachisme d'Occident* ni son *Mysticisme Occidental* ne lui ont assuré une place dans cette galerie, qui s'est pourtant dressée en plein « Quartier Anglais », comme on appelle encore de nos jours à Angers la rive droite de la Maine, pleine des souvenirs des Plantagenets. Les Plantagenets sont morts ; et les Angevins d'aujourd'hui ignorent facilement l'Angleterre : c'est le seul reproche que je ferai à M. Saudreau. Pour le reste, il mérite notre admiration.

Sa préface est des plus touchantes : « En présentant au lecteur ce nouvel ouvrage, dit-il, nous sentons le besoin

(1) Auguste Saudreau. *La Piété à travers les Ages. Simple Esquisse Historique.* Angers, Grassin, 1927, in-12, 701 p. Prix : 18 frs.

(2) *Western Mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and Contemplative life*, 2e édition, 1927 (j'ai eu l'occasion d'en parler aux lecteurs des *Recherches de Science Religieuse*, juin 1928, p. 297-325).

d'excuser notre hardiesse et de prier qu'on nous soit indulgent. Le sujet traité est vaste, difficile ; il eût demandé une érudition qui nous manque. Aussi, nous le reconnaissons, notre œuvre est imparfaite, très imparfaite. Cependant nous l'offrons au public, parce que nous croyons que cette œuvre devait être faite, et qu'il vaut mieux encore la donner incomplète que de laisser subsister ce qui nous semble une grosse lacune dans la littérature spirituelle... Puissions-nous ici encore être un précurseur, et décider des écrivains plus compétents et mieux outillés à faire ce que nous n'avons pu qu'ébaucher ». Je ne sais si le lecteur sera aussi sévère que l'auteur ; mais je crois que ce qui dominera de beaucoup, ce sera la reconnaissance pour la somme considérable de travail que représente ce volume.

Rechercher à tous les siècles quelle fut la physionomie particulière des amis de Dieu, quelle leur conception des mœurs chrétiennes et de la perfection évangélique, quel leur code de spiritualité, quelles les institutions spéciales qui les encadraient, quelle leur réaction contre le monde et leur adaptation au milieu, quelles encore les formes nouvelles de la piété, quels les hauts et les bas de la sainteté, surtout quelle manière d'oraison a fleuri aux diverses époques, quel fond on a fait sur elle pour le progrès dans l'amour de Dieu et du prochain : chacun conçoit que c'est là une enquête immense, et qui avait de quoi effrayer même le plus audacieux des historiens. Comment discipliner toute cette chaotique matière, à supposer qu'on la tienne sous son regard? Comment mettre de l'unité, et disposer les fils conducteurs? Ceux qui connaissent M. Saudreau ne douteront pas que son point de vue ait été vite choisi. Peut-être même avait-il précédé la conception de l'ouvrage ; et toute l'œuvre après tout est une conspiration en faveur de cette voie de l'union à Dieu par la disposition progressive de l'âme aux dons divins, qui lui feront expé-

rimenter, en proportion de sa croissante pureté, de sa croissante abnégation et mortification, combien le Seigneur l'emporte même sur ce qu'il y a de plus délectable. Personne ne s'en plaindra. La thèse est juste ; elle comporte la preuve et la contre-épreuve : toutes les deux également concluantes. Chemin faisant, M. Saudreau rencontre la contemplation augustinienne (page 245), sur laquelle il semble s'accorder (sans le savoir) avec Dom Butler (1). En revanche, il sépare plus nettement, me semble-t-il, la contemplation des païens de la contemplation chrétienne (pages 248-252), en faisant ressortir que celle-ci est tout entière gouvernée par l'amour. Il n'eût pas été inutile d'ajouter que cet amour est lui-même réglé sur la foi, qui nous propose l'amitié divine, la communion à Dieu en toute réciprocité de don et en toute communauté de biens. C'est cela qui polarise la contemplation infuse.

Avec saint Bernard M. Saudreau est à son aise, et il s'attarde (pages 406-424). On sent qu'il a dans le cœur la parole de Pierre : *Bonum est nos hic esse.* C'est que « le grand docteur a insisté sur l'amour ; et il semble qu'il l'a fait plus qu'on ne l'avait fait avant lui » (page 411). En tout cas, plus humainement, et quant à l'objet de son amour, où apparaît davantage l'humanité du Christ, et quant à l'expression, qui est empruntée au vocabulaire, et plus qu'au vocabulaire, aux modalités propres, mais épurées, de l'amour humain. Et puis il y a certains secrets du cœur du Verbe, où il nous a introduits l'un des premiers, et sans nul doute le plus persuasivement de tous : tel le tout puissant empire de Marie sur son Fils (page 423).

Le XIII^e^ siècle, avec l'école franciscaine (pages 424-428) et l'école dominicaine (pages 428-431), se termine lui aussi par la glorification des grâces contemplatives. « Si vous

(1) J'ai dit ailleurs (loc. cit.) pourquoi, à mon avis, quelques-uns des passages de saint Augustin, où on croit voir une description de la contemplation infuse, me semblent se rapporter à tout autre chose.

agissez ainsi, nous dit Frère Jacques dans son *Aiguillon d'Amour,* si dans votre esprit vous vous regardez comme un pécheur nuit et jour enténébré, si, gémissant beaucoup d'une telle obscurité, vous tournez votre âme humblement vers la fontaine de piété, la lumière s'élèvera pour vous au milieu de cette nuit, vous serez élevé par le très doux amour de Dieu jusqu'à la contemplation céleste », etc. La doctrine mystique cependant de saint Thomas n'est pas exposée à cet endroit; l'auteur se contente de renvoyer à ses précédents ouvrages : c'est un peu dommage. Un bref rappel eût été bien placé.

Nous ne pouvons suivre tous les siècles. Nous saluons en courant l'hommage rendu à saint Ignace et à son ordre (page 511); mais je ne me rappelle pas avoir vu, sinon aucune mention (1), du moins aucune étude, même sommaire, de ses *Exercices Spirituels*. Dans une histoire de la *Piété à travers les âges* n'est-ce pas étonnant? et le chapitre 49e, sur « la Doctrine des auteurs spirituels des XIVe, XVe et XVIe siècle », ne souffre-t-il pas de cette lacune, surtout si l'on compare les trois pages données à l'œuvre de la Bienheureuse Battista Varani, et les sept pages attribuées au « Nuage de l'Inconnaissance ».

En revanche, je me sens presque embarrassé pour citer ce qu'écrit M. Saudreau de Clément XIV (page 565) : « Clément XIV ne manquait ni de vertu ni de piété; mais il était de ceux-là qui, n'étant pas assez unis à Dieu, voient les choses d'un œil trop humain et ne comptent pas assez sur la

(1) Il y a de fait à la page 594 une mention rétrospective des *Exercices* à propos de l'époque moderne. « Les Exercices Spirituels de Saint Ignace, qui avaient fait tant de bien au XVIe siècle, continuèrent à être en usage ». « La Compagnie en ayant décrété la pratique annuelle pour ses membres [ceci n'est peut-être pas tout à fait exact] fut imitée par les autres ordres, qui instituèrent aussi à leur manière une *retraite* annuelle ». « Même ceux qui pensent que saint Ignace eût apporté de grandes modifications aux Exercices, s'il avait voulu les faire faire tous les ans, doivent bien reconnaître que la mesure prise par la Compagnie eut cet excellent résultat ».

divine Providence. Ils s'inquiètent donc ; souvent aussi ils redoutent trop la lutte ; alors ils se persuadent qu'en négociant et en cédant ils éviteront de plus grands maux. Ceux qui, étant plus détachés, et à cause de cela plus éclairés, comptent avant tout sur le secours de Dieu, se montrent plus fermes, et sont plus bénis du ciel ». On peut comparer avec ce qui vient plus bas (page 567) au sujet de Pie X. D'abord les circonstances qui précédèrent son avènement : « En France, la franc-maçonnerie, qui *gouvernait,* ne cessa de poursuivre son œuvre de *déchristianisation* malgré tous les efforts de la diplomatie pontificale. Les procédés les plus habiles, les concessions les plus larges, ne diminuent pas la haine de l'enfer, et c'était bien Satan qui inspirait les francs-maçons persécuteurs ». Immédiatement après vient ceci : « Pie X connut de suite que, contre les ennemis de l'Église, aussi déloyaux que haineux, le secours ne pouvait venir que de Dieu ; mais il eut la très ferme conviction que Dieu protégerait les siens. Il déjoua complètement les plans des francs-maçons français, qui par la loi de séparation espéraient diviser l'Église de France et la ruiner. « Nous avions tout prévu, a déclaré plus tard à la Chambre Clémenceau, excepté ce qui est arrivé ». Et ces gouvernants sectaires ont regretté, depuis, de s'être rendu impossible toute ingérence dans les affaires ecclésiastiques... Pontife ferme, ardent et saint ». Pourquoi saint? L'explication en est peut-être donnée par la touchante inscription qui se lit sur son modeste et si convenable tombeau :

Pius Papa X
Pauper Et Dives
Mitis Et Humilis Corde
Reique Catholicae Vindex Fortis
Instaurare Omnia In Christo
Satagens Pie Obiit
Die xx Aug. A. mcmxiv.

Le détachement, dont parlait tout à l'heure à propos de Clément XIV M. Saudreau, du moins le détachement des grandeurs, du pouvoir et de la faveur des hommes ne suffit pas à la sainteté, s'il ne s'y joint cette abnégation profonde de nos volontés propres, de nos idées personnelles, et de nos tendances particulières, cette abnégation qui creuse comme le lit d'un fleuve, où la charité divine écoulera la douceur du cœur et l'humilité (mitis et humilis) avec la force conquérante (vindex fortis) d'un zèle éclairé par la foi la plus limpide et la plus clairvoyante, la plus contagieuse aussi, parce qu'elle est plus dégagée de tout alliage compromettant.

J'estime ne pas me tromper en pensant que l'objet de ces brèves notices consacrées par M. Saudreau aux Papes de l'époque contemporaine est surtout de faire ressortir à quoi sert dans les pasteurs la sainteté, la grande sainteté.

Dans la sainteté d'aujourd'hui, on voudrait voir le Bienheureux André Fournet, le Père Chevrier, l'admirable Cottolengo et son œuvre non moins admirable, miracle quotidien et centenaire, saint Gabriel de l'Adolorata, le Bienheureux Perboyre, le Vénérable Claret, et sans doute quelques autres représentants encore de la sainteté masculine (1). Elle tire moins l'œil souvent que l'autre, parce qu'elle s'épanche moins; mais c'est celle des grands et solides amis de Dieu, héritière de la sainteté apostolique; et si elle fléchissait, l'autre serait en danger de disparaître de la terre.

Autant il est facile de multiplier des remarques comme celles qui précèdent, autant il est impossible de donner au lecteur une idée de tout ce qu'il trouvera dans ce livre. S'il l'ignore, il apprendra que « la fourchette est signalée pour la première fois en 1306 dans l'inventaire d'un duc de Bretagne;

(1) En revanche, par amour pour l'exactitude, je rappellerais à M. Saudreau que ce n'est pas Ozanam (page 588), si admirable fût-il, qui fonda les Conférences de saint Vincent de Paul. Il suffit pour sa gloire qu'il en ait fait la fortune.

même au XVe siècle, la fourchette était un objet de luxe » (page 337). Pas étonnant par conséquent qu'elle ne figurât pas dans les coutumiers des ordres religieux. — Au XVIIe siècle, il y avait des maîtres flamands pour écrire des messes sur l'air de « Baise-moi, ma mie » (page 470). On en comprend mieux les décrets du Concile de Trente. — A l'époque et sous l'influence de saint Pierre Damien, la flagellation que s'infligeaient couramment les moines de l'Abbaye du Mont Cassin, devait, pour se tenir dans les bornes de la modération, ne pas dépasser l'espace de quarante psaumes. En temps de carême cependant il y avait une certaine latitude : on pouvait aller jusqu'à soixante. Peut-être cela explique-t-il pourquoi certaines réformes admirables durèrent peu. S'il y a une chose à laquelle la sainteté toute seule ne suffit pas, c'est le gouvernement des ordres religieux. S'imagine-t-on saint Benoît mettant ses moines à ce régime?

Bien entendu, cette masse de menue information (1), qui se rencontre à toutes les pages du livre, ne se donne pas pour le fruit personnel de recherches originales. M. Saudreau a su recourir aux bons auteurs; et mieux encore, il a su se faire contrôler. L'hommage de reconnaissance que dans sa préface (page 8) il rend au R. P. Dom Huyben, est on ne peut mieux placé. C'est un bon ami que celui qui lit nos manuscrits et les échenille.

Enfin, je termine par ces dernières lignes du livre :

(1) M. Saudreau (page 267) se trompe sur le sens de l'axiome du Droit Romain, *Quicquid principi placuit legis vigorem habet.* Il n'est pas plus immoral que la maxime de Droit Public en vigueur de nos jours encore en Angleterre : « The King can do no wrong ». De ces deux principes, l'un énonce la propre essence de la loi, qui est d'être une ordonnance du Prince (entendez du pouvoir suprême), édictant telle mesure qui, entre d'autres peut-être également avantageuses, lui aura paru convenir (placuit = ἔδοξεν) au bien public. L'autre rappelle que contre les actes souverains de la suprême juridiction il n'y a pas de recours légal. Ce qui est aussi vrai dans la sphère spirituelle que dans la sphère temporelle.

« Saint Ignace visait bien à conduire ses disciples jusqu'à l'oraison mystique. Il est certain, d'après les écrits qui restent de lui, que saint Ignace est sur ce point tout à fait d'accord avec les autres maîtres de la vie spirituelle » (page 676). Sans rechercher ici dans quelle mesure l'accord sur le but permettait des différences quant à la voie, voie des longues oraisons pour tel maître cloîtré, voie de l'abnégation apostolique pour ce nouveau capitaine d'une compagnie de renfort toujours alertée, il me plaît trop de m'accorder avec M. Saudreau sur ce point essentiel, pour ne pas exprimer le vœu que de telles paroles puissent servir d'introductrices au livre près des personnes pour qui saint Ignace compte, à juste titre, pour l'un des plus profonds, des plus sûrs et des plus entraînants directeurs et docteurs de la vie spirituelle.

M. DE LA TAILLE, S. I.,
Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.

La force obligatoire d'une loi probablement illégitime

L'autorité légitime, ecclésiastique ou civile, porte une ordonnance, non pas par manière de loi pénale, mais en intéressant directement la conscience. Mais voici qu'un doute surgit : l'objet de ce commandement est-il de la compétence du Supérieur ? ou bien, est-il vraiment nécessaire ou du moins utile au bien commun (1) ? Cette *loi* est-elle donc

(1) Un tel doute peut surgir aussi au sujet des autres conditions requises simultanément à la validité d'une loi (GENICOT, *Theol.* I, n. 83 seq.). Cependant les principales difficultés se ramènent aux deux points examinés dans le texte. — Si le doute porte sur la *licéité de l'objet* commandé, le probabilisme fournit une réponse nette et facile : les autres conditions étant vérifiées, s'il est solidement probable que la chose n'est pas un péché, le

légitime? On examine, on consulte des personnes sages et désintéressées et... on arrive à une probabilité sérieuse pour *et* contre la valeur de la loi. Semblable question peut se poser au sujet d'un *précepte* des parents ou des supérieurs ecclésiastiques ou religieux. *Y a-t-il en conscience obligation d'obéir ?*

Les auteurs qui traitent la question (1), sont assez unanimes à répondre comme nous le faisons plus loin. Mais ils oublient une distinction préliminaire, et c'est peut-être ce qui donne lieu à certaines hésitations dans leur réponse.

Il peut notamment être question d'un *dubium iuris* doctrinal, d'une thèse controversée entre les auteurs sur l'extension de l'autorité d'un supérieur, par exemple : la loi ecclésiastique ou le précepte d'un supérieur religieux peut-il imposer directement un acte purement intérieur? une réforme sévère astreint-elle des réguliers, qui ont fait profession sous un régime mitigé? — Dans ce cas la réponse négative à la question pratique nous semble certaine, tant qu'il s'agit d'un supérieur qui n'est pas législateur suprême en la matière. Il ne lui appartient pas de trancher pratiquement des doutes de doctrine, relativement à un droit qui ne dépend pas entièrement de lui (2). Sauf scandale à éviter, l'inférieur peut se dispenser d'obéir. Ce cas se présente rarement et n'ébranle pas l'autorité légitime, puisque la raison de se dérober à l'obéissance est une controverse doctrinale bien connue : il n'y a donc aucun principe transcendant qui commande de

supérieur peut l'imposer et l'inférieur doit obéir (S. Alph., l. I, n. 100. Quaer. 3°).

(1) Sur la question en général ou sur celle des impôts en particulier, citons : S. Alph., l. I, n. 98-99 ; l. IV, n. 617 ; Lugo, *De Iust. et Iure*, d. 36, n. 86 seq. ; La Croix, l. I, n. 594-595 ; Cornelisse, II, n. 561 ; Genicot, *Theol.*, I, n. 573 ; II, n. 102 ; *Casus*, 572-575 ; ainsi que les auteurs cités là. — (2) Si l'observation de l'opinion probable sévère était par ailleurs vraiment nécessaire pour le bien commun ou particulier, le supérieur — cela va sans dire — pourrait l'imposer disciplinairement.

sacrifier l'intérêt particulier au bien commun. Seul le pape, comme interprète suprême de la loi naturelle et du droit canon général, pourrait donner des réponses ou des ordres faisant loi en ces matières, de même que l'évêque pourrait interpréter authentiquement les Statuts diocésains.

Mais il s'agit presque toujours d'un *dubium facti*, un doute de pure *application* : aucun principe n'étant controversé, on se demande si telle chose commandée se trouve *en fait* comprise dans la formule exprimant la compétence du supérieur, ou bien encore si elle est vraiment utile au bien commun ou particulier. Ce doute de l'ordre réel se laisse ramener facilement à un doute sur l'obligation existante, un *dubium iuris* non doctrinal, comme disent quelques-uns : Cette loi douteuse m'oblige-t-elle? Y a-t-il pour moi obligation d'obéir, ou est-il licite d'agir à l'encontre de cette prescription?

A un doute ainsi formulé, l'argument du probabilisme semble dès l'abord applicable : *Lex dubia non obligat*. Ma liberté ne demeure-t-elle pas entière, aussi longtemps qu'il est sérieusement probable que la prescription est illégitime, donc de nulle valeur obligatoire. Toutefois, remarquons-le bien, le « Status quaestionis » de la thèse du probabilisme est limité de la sorte : il ne peut être question de probabilisme quand il s'agit d'un *effet à obtenir absolument*, comme la validité des sacrements ou l'absolue sécurité au sujet du secret sacramentel. Dans une telle hypothèse, il est *certain* qu'on ne peut *pas* se conduire suivant la probabilité ; il faut être pratiquement tutioriste. De même ici *le bien commun, la solidité et le prestige de l'autorité* exigent impérieusement que le supérieur, dans les cas de pure application, puisse *validement* décider si telle chose est de sa compétence ou est vraiment utile. Faute de quoi, la voie est ouverte à tous les abus, à l'esprit d'indépendance, à des chicanes sans fin. Les sujets auraient tôt fait de trouver une raison, probable à leur

avis, pour refuser obéissance. Surtout par le temps qui court, on pourrait craindre, dans la vie civile et ecclésiastique et jusque dans le cloître, un ébranlement désastreux de l'esprit de soumission, un état d'instabilité et des tiraillements souverainement nocifs. D'ailleurs il y a bien des cas où le droit canon n'admet pas de recours du Saint-Siège *in suspensivo*, mais seulement *in devolutivo*, contre les décisions de l'Ordinaire (1) peut-être contraires au droit commun ou fondées sur des raisons insuffisantes. N'est-ce pas aussi pour le motif de bien commun, que les décisions judiciaires, même civiles, comportent obligation de conscience, bien qu'il fût peut-être et que théoriquement il reste encore très douteux de quel côté se trouve le bon droit? L'ordre et la paix de la société exigent que ce règlement des conflits soit sanctionné par la conscience. De même on comprend qu'en dehors de l'ordre judiciaire l'autorité légitime puisse trancher pratiquement les doutes sur les prescriptions à donner, et que *les sujets doivent obéissance*. C'est ce qu'on exprime communément par des adages comme : *Lex in dubio praesumitur iusta ; Praecipienti superiori in dubio parendum est; Praesumptio stat pro superiore*. Il va sans dire que les inférieurs qui se croient lésés peuvent toujours recourir modestement à l'autorité supérieure.

A cette obligation d'obéir, il faut, d'après les principes généraux, mettre cette *restriction* : si l'ordonnance est par trop difficile à l'humaine faiblesse, si elle impose pratiquement un *acte héroïque*, ou même si, pour tel sujet en particulier, l'obéissance se complique d'un inconvénient extraordinaire et grave, l'obligation tombe : il doit être moralement possible d'observer la loi, et le cas *d'excuse*, *propter damnum per accidens et proportionate grave* (GENICOT, V. I, n. 83, 102, 134) est admis, à l'exception

(1) Par exemple, au canon 1393; voir d'autres cas dans la Constitution *Ad militantis* de Benoît XIV (30 mars 1742).

des défenses de la loi naturelle, non seulement pour toute loi, mais aussi pour tout précepte. *Mais* ici le doute sur la légitimité de l'ordonnance peut entrer en ligne de compte, pour faire admettre le cas d'excuse un peu plus facilement, notamment *pour un inconvénient moindre que s'il s'agissait d'une loi certaine*. Voilà encore un point que les auteurs ne signalent pas nettement, mais semblent avoir en vue quand ils se montrent relativement faciles pour excuser d'une ordonnance douteuse celui qui doit en pâtir notablement. Un jeune homme de vingt ans, auquel son père impose encore une discipline très sévère, qu'aucun danger ne légitime, se rendrait-il coupable en s'y dérobant, sans irrévérence (GENICOT, *Cas.* 120)? Un religieux devrait-il, malgré son extrême répugnance, subir une opération chirurgicale, que la loi naturelle ne lui impose pas, mais seulement l'ordre de son supérieur?

Avec notre réponse générale, en principe sévère, sur l'observation d'une loi probablement illégitime, on a tout d'abord quelque difficulté à concilier la solution, assez bénigne et peu ferme, donnée par les grands moralistes, comme saint Alphonse et le Cardinal de Lugo, à la question particulière des *impôts probablement illégitimes* ou exagérés. Même quand les lois fiscales ne peuvent être regardées comme simplement pénales, ils hésitent à obliger la conscience à payer de telles redevances. Il est souverainement intéressant de constater comme ils s'efforcent de défendre les contribuables contre les exigences outrées. Ce n'est pas toutefois qu'ils nient le principe général de l'obligation d'une loi probablement illégitime, mais ils ajoutent deux considérations pour en nuancer l'application. D'abord il était moralement sûr, à leur avis, que bien des impôts de leur temps étaient exagérés et partant injustes; on ne pouvait apporter aucune bonne raison pour les légitimer : le doute était négatif. Par conséquent nous nous trouvons en dehors de notre hypothèse

d'une loi probablement légitime et probablement illégitime : *negatur suppositum*. La présomption n'est plus en faveur du supérieur, mais plutôt contre lui et sa loi. — En second lieu, même quand les contributions étaient probablement justes, ils observent combien elles étaient pénibles et onéreuses et en appellent en partie au principe de l'excuse *propter damnum grave*. Avouons-le, leur raisonnement nous semble ici quelque peu outré et confus — des circonstances non formulées y sont-elles pour quelque chose? — et nous sommes tentés de donner raison à ceux qui comme Vasquez appliquaient logiquement le principe sévère. On dirait que l'hésitation à dire ces impôts obligatoires est inspirée par la persuasion profonde qu'il était inique de « tailler » les citoyens à merci. Ne leur en voulons pas de trop de n'avoir pas été toujours inflexiblement logiques, quand ils n'avaient pas la ressource d'attribuer aux lois fiscales un caractère pénal.

Pour finir, posons la question par rapport à la conscience du *supérieur* : celui-ci peut-il *licitement* porter une loi ou un précepte qui probablement, à son avis, excède sa compétence ou n'est pas commandé par le bien commun ou particulier? — La réponse négative ne fait aucun doute, quand il s'agit, suivant la distinction établie au commencement d'un *dubium iuris* doctrinal, qu'un supérieur qui n'est pas législateur suprême, ne peut trancher pratiquement. — Mais, même quand une simple *application* est en cause, nous sommes portés à répondre encore par la négative : l'autorité étant donnée aux supérieurs, non pour leur bon plaisir, mais pour le bien des sujets, ceux-ci ont aussi le droit de n'être pas grevés de charges à utilité ou à légitimité contestable : *possidet libertas*. Du moins le supérieur attendra que la légitimité de son ordre lui apparaisse clairement, ou que d'autre part il y ait tout autant de danger à ne pas intervenir. Pour que le législateur puisse en conscience porter une loi, il doit être moralement sûr que les conditions de légitimité se vérifient. Voir notre

Déontologie juridique, nº 73. D'ailleurs la charité envers les inférieurs et le souci légitime de s'assurer leur confiance et leur dévouement imposent aux supérieurs pareille modération. Ce n'est pas en fournissant, sans raison suffisante, matière à l'esprit de critique que l'on affermit le respect de l'autorité.

Remarquons en outre que la rigueur de cette doctrine, quant aux supérieurs, tempère par un heureux contre-poids la sévérité pratique de l'obéissance, que nous avons inculquée aux sujets. Il arrivera rarement qu'une loi, regardée avec certitude morale comme légitime par le supérieur — et nous supposons que par crainte de péché il ne voudra pas en imposer d'autres — qu'une telle loi paraisse injuste ou soit trop dure aux inférieurs assez bien disposés. Le supérieur ne peut, à notre humble avis, porter une ordonnance probablement illégitime, mais si néanmoins il s'y laisse séduire, les sujets doivent s'y conformer. Ce système où le principe d'autorité est sauf, mais où en même temps la plus exquise modération est imposée aux dépositaires de l'autorité, nous semble plus digne de la morale chrétienne et de la droite raison, que le régime « à couteaux tirés » que tel auteur ose présenter : « le supérieur peut licitement imposer une ordonnance qui n'est que probablement légitime, mais les inférieurs peuvent aussi lui refuser obéissance » ! J. SALSMANS, S.I.

Consultations de théologie morale

1. Confessions des religieuses.

« L'Ordinaire diocésain peut-il défendre d'entendre la confession des religieuses dans un confessionnal où l'on entend les femmes du monde, par exemple pour raison d'abus? » J. B.

R. La réponse négative ne paraît pas douteuse. En effet le Saint-Siège autorise directement les religieuses à se présenter, pour se confesser, dans les endroits légitimement

destinés à entendre les confessions des femmes séculières, comme dans ceux qui seraient réservés aux religieuses. Ces confessions sont déclarées valides et licites (can. 522. Rép. de la Comm. d'interpr. 20 nov. 1920 et 28 déc. 1927). Les Ordinaires diocésains ne peuvent porter aucune loi contraire aux lois générales de l'Église.

Ce que l'évêque ne peut défendre directement, le pourrait-il indirectement, en empêchant les religieuses d'entrer dans certains endroits où se trouverait un confessionnal pour les femmes séculières? La chose n'est peut-être pas impossible. Toutefois toute interdiction, contraire à un droit concédé par le Code, serait dépourvue d'obligation. Ainsi personne ne pourrait défendre à une religieuse, se trouvant légitimement au dehors, d'entrer dans une église ou dans un oratoire public pour s'y confesser.

S'il importe de réprimer les abus, cela ne peut se faire en supprimant de justes libertés accordées par le Saint-Siège, mais en punissant ceux qui en abusent. J. CREUSEN, S. I.

2. Dispense du jeûne.

« Les fidèles dispensés ou exemptés du jeûne peuvent-ils manger de la viande plusieurs fois un jour de jeûne? »

R. Certainement, puisque aucune loi ne s'y oppose. Seuls, en effet, les fidèles tenus au jeûne doivent garder les coutumes générales ou particulières déterminant la quantité et la qualité des mets à prendre le matin et à la collation du soir. Dès lors la réponse du Président de la Commission d'interprétation, niant la licéité de l'usage de la viande à plusieurs repas les jours où seul le jeûne oblige, ne les concerne pas (1). Cette réponse ne fait que définir l'obligation du jeûne, en rappelant une coutume déjà générale sur ce point particulier.

J. CREUSEN, S. I.

(1) *Comm. I. C.*, 29 oct. 1919. — *A. A. S.*, XI, 1919, 480. Voir *Epitome i. c.*, II[3], n. 566.

3. La ligne de démarcation de date.

« Quand on fait la traversée du Pacifique dans un sens, sur le bateau on supprime brusquement un jour, par exemple, on passe sans transition du jeudi au samedi. Dans le sens inverse, un jour supplémentaire, dit jour méridien, est ajouté; par exemple, il y aura deux jeudis de suite. Qu'en résulte-t-il pour le bréviaire et les prescriptions liturgiques? »

R. Lorsqu'un jour est supprimé au calendrier du bateau, il n'y a pas d'obligation, semble-t-il, de réciter le bréviaire de ce jour supprimé. L'office divin est « onus diei »; si un jour est effacé, même en vertu de calculs quelque peu artificiels, rien ne force à suppléer, le jour suivant, l'office omis, faute de jour où le placer. Et si, dans l'après-midi du jeudi, je suis averti que le jour suivant sera samedi, je ne vois pas ce qui m'interdirait d'anticiper matines et laudes du jour suivant, quoique ce jour se trouve par exception être un samedi.

Dans le sens opposé, si la traversée comporte deux jours consécutifs portant exactement la même date, par exemple, « jeudi 26 avril 1928 », il semble qu'on n'est tenu qu'à réciter une fois l'office de ce jour, rien de plus n'ayant été prévu par l'Eglise. On ne blâmerait pourtant pas le prêtre qui célébrerait la messe chacun de ces deux jeudis. La célébration facultative de la messe est une « faveur », donc à interpréter largement; la récitation obligatoire du bréviaire est une charge, « onus » à laquelle il est licite de donner une interprétation étroite sans affirmer d'obligation qui ne soit vraiment certaine. E. JOMBART, S. I.

4. De quaerendo spermate.

« Non raro coaetanei medici cupiunt semen determinati viri subicere examini microscopico, ad inquirendum de sterilitate, de morbo, etc. Licetne unquam, ut non nulli consuluerunt, ad hunc bonum finem spermatis sibi comparandi, masturbationi et pollutioni vacare, vel coïtum cum uxore habere condomatum? »

R. Huic quaestioni nullus est theologus, nullus est sacerdos qui non statim et firmiter *negative* respondeat. « Finis nullatenus iustificat media » quae sunt et remanent intrinsece mala. Neque impossibile est convenienter parvam seminis quantitatem colligere absque ulla actione mala. Ante duos annos in catholica Universitate Lovaniensi verba fecit catholicus Doctor VAN ROOY, professor gynaecologiae in Universitate Amstelodamensi, et ostendit studentibus medicinae plures ad hoc esse methodos congruas et licitas, quae excitationem sexualem non supponant. Periti medici, non autem theologi est has methodos exponere vel edocere.

J. SALSMANS, S. I.

5. Récitation du Rosaire devant le Saint-Sacrement.

« Par le Bref *Ad Sancti Dominici* du 4 septembre 1927 (1), S. S. Pie XI a accordé une indulgence plénière *toties quoties* aux fidèles qui récitent dévotement le Chapelet, c'est-à-dire la troisième partie du Rosaire, devant le Saint-Sacrement, qu'il soit ou non exposé aux adorations des fidèles. La confession et la communion sont requises explicitement, mais dans les limites ordinaires. La récitation du chapelet doit-elle être accompagnée d'une certaine méditation des mystères? »

R. La réponse affirmative ne semble pas douteuse. D'abord par les termes mêmes du Bref : « *Tertiam B. M. V. Rosarii partem devote recitantibus* ». La méditation des mystères est, en effet, un des caractères propres du Rosaire et le distingue de toute autre pieuse récitation d'un nombre, même déterminé, de Pater et d'Ave. De plus la concession a été faite à la demande du Maître Général de l'Ordre de Saint-Dominique et en faveur des fidèles qui voudront réciter devant le Saint-Sacrement « Rosarium B. M. V., a patriarcha S. Dominico in honorem Deiparae institutum ». Deux raisons de croire qu'il faut comprendre le mot *rosaire* dans son sens

(1) Ce Bref, qui n'a pas été promulgué aux *Acta A. S.*, se trouve dans la plupart des revues diocésaines.

propre, désignant la récitation du chapelet accompagnée d'une méditation des mystères appropriée à la capacité du fidèle. J. CREUSEN, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Motu proprio *Quod maxime* unissant l'Institut Biblique et l'Institut Oriental à l'Université Grégorienne, 30 sept. 1928 (*A. A. S.*, XX, 1928, p. 309 suiv.).

Désireux de promouvoir de plus en plus les hautes études ecclésiastiques, le Souverain Pontife décide de réunir dorénavant l'Institut Biblique, l'Institut Oriental et l'Université Grégorienne en une Université pontificale unique. Les trois établissements cependant gardent leur autonomie, sous la dépendance immédiate du Saint-Siège. Le pape confirme leurs privilèges respectifs de conférer les grades académiques; l'Institut Biblique redevient complètement indépendant de la Commission biblique et peut désormais conférer le Doctorat en sciences bibliques. Evidemment, la Commission biblique, garde, elle aussi, le pouvoir de conférer de son côté les mêmes grades.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Coïncidence de l'Adoration du Saint-Sacrement et du Samedi-Saint, 8 juin 1928 (*A. A. S.*, XX, 1928, p. 237).

DUBIUM

Sacrae Rituum Congregationi sequens dubium pro opportuna solutione propositum fuit, nimirum :

« An in Missa Sabbati Sancti addenda sit oratio Ssmi Sacramenti, si statim post Missam fiat in eodem altari expositio Ss. Eucharistiae pro oratione XL Horarum seu pro publica causa?

Et Sacra eadem Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, omnibus perpensis, rescribendum censuit : « *Affirmative*, ad normam Decretorum Sacrae Rituum Congregationis dierum 27 Aprilis 1927 et 11 Februarii (1) 1928 ». Atque ita rescripsit et declaravit, die 8 Iunii 1928.

† A. Card. Vico, Ep. Portuen. et S. Rufinae,
S. R. C. Praefectus.

Le décret du 27 avril 1927 (2) adapte aux nouvelles rubriques les règles données pour l'oraison du Saint-Sacrement à ajouter pendant l'Oraison des XL heures. Ces règles sont bien simples : Les jours où la messe votive du Saint-Sacrement n'est pas permise, celle-ci est remplacée par la messe du jour à laquelle on ajoute *sub prima conclusione* l'oraison du Saint-Sacrement. Cette oraison s'ajoute même aux plus grandes fêtes de l'Église universelle; seule l'identité de mystère en dispense. Or, le samedi saint, il n'y a pas identité de mystère avec l'office du Saint-Sacrement.

D'après les règles générales, cette addition de l'oraison *sub prima conclusione* comporte également l'addition du *Credo*, ainsi que la préface propre et le dernier évangile de la messe votive du Saint-Sacrement. Mais le *Credo* est positivement exclus par les rubriques spéciales de la messe du samedi saint, et il ne peut être question de dire la préface de la messe du Saint-Sacrement, puisque la messe du samedi saint a sa préface propre. Par contre, rien ne s'oppose à ce qu'on dise à la messe du samedi saint le dernier évangile de la messe du Saint-Sacrement. Jos. Pauwels, s. i.

(1) Dans les *A. A. S.*, xx, 1928, p. 90, le décret porte la date du *11 janvier 1928*. — (2) Voir *N. R. T.*, nov. 1927, t. 54, p. 698.

Bibliographie

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

DENZINGER-BANNWART, S. I. **Enchiridion symbolorum.** Editio 16-17 quam paravit J.-B. Umberg, S. I. Friburgi, Herder, 1928, (13 × 21 cm.), XXX-612-86 p. Prix : 6 Mk ; relié 7 Mk 50.

Il serait superflu de faire l'éloge d'un répertoire qu'ont à la main tous les théologiens et les historiens de l'Eglise, et qui arrive aujourd'hui à sa dix-septième édition. Confiée, comme les précédentes, à la compétence bien connue du P. Umberg, l'édition a subi quelques corrections critiques et historiques ; elle s'accroît aussi d'une trentaine de textes, en général judicieusement choisis : indice du soin que prend l'auteur de toujours perfectionner l'œuvre et de la tenir à jour. Les textes ajoutés seront sans doute disposés à leur vraie place dans une nouvelle édition et non plus relégués dans un appendice auquel renvoie une référence ; la documentation sur le symbole apostolique, déjà très heureusement enrichie, tiendra compte aussi des nouvelles recherches sur la double formule, et de l'étude de Schwartz sur le texte et l'origine du symbole de Constantinople, attribué à saint Epiphane. J. DE GHELLINCK, S. I.

G. BRUNHES. **La foi et sa justification rationnelle.** Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Paris, Bloud, 1928, (12 × 19 cm.), 232 p. Prix : 10 frs.

Cet ouvrage savant, net, large, répond à son objet. Après avoir analysé les réalités psychologiques que manifestent les récits de l'évangile, ainsi que les faits contemporains de conversion, l'auteur expose la notion que l'Église catholique propose elle-même de la foi qu'elle professe. Ensuite il décrit de plus près l'énergie de l'acte de foi : sa préparation par l'énergie naturelle d'intelligence et de volonté, ces deux facultés se compénétrant l'une l'autre, élevant et fortifiant l'homme tout entier de façon qu'il devienne comme apte à recevoir la vérité qui viendra de plus haut ; l'assentiment au surnaturel, si mystérieux qu'il apparaisse, lui deviendra comme connaturel, par suite de son affinité croissante avec le vrai total, le bien infini. Enfin l'étude de la lumière de la foi termine cette première partie : lumière qui seule donne la force de l'adhésion absolue, irrévocable, proportionnée à la manière dont Dieu se fait connaître.

La seconde partie analyse d'abord les objections que soulève l'autonomie naturelle de la raison et de la conscience, celles que formulent les prétentions modernes à rejeter ce qui ne peut se comprendre clairement et se

juger adéquatement par les seules lumières humaines : immanentisme, agnosticisme. La solution de l'apparente contradiction qui semble opposer, d'une part l'indépendance de l'esprit et sa loi qui est de chercher toujours plus de clarté et plus de nécessité, et d'autre part l'acceptation soumise et libre d'une vérité qui est incompréhensible et semble s'imposer du dehors, cette solution se trouve dans le caractère de la vérité surnaturelle ; dépassant l'homme, cette vérité impliquera l'épreuve, mais, rencontrant les profondeurs et la loi vitale de son esprit, elle complète et approfondit tout ce qu'il a de droiture et de bonté.

Enfin, après avoir mis en lumière la convergence des problèmes que pose l'apologétique intégrale, M. B. montre que, parmi les différentes méthodes, la plus rationnelle, parce que la plus adaptée aux réalités vécues, c'est de remonter du fait présent de la conscience actuelle et de l'Église d'aujourd'hui vers le fondateur de la religion catholique et le Maître de la conscience ; la méthode que le cardinal Dechamps appelait celle de la Providence, et qu'a sanctionnée le Concile du Vatican.

Le mystère de notre religion est si grand et d'autre part si fécond qu'il reste toujours de la marge entre une présentation idéale, et les plus beaux ouvrages. Par exemple, si l'auteur veut parler d'évidence intrinsèque il n'est pas tout à fait exact de dire que nous avons « l'évidence qu'il n'y a aucune absurdité, aucune contradiction dans le dogme de la Trinité » (p. 74) (ajoutons : ou dans celui de l'Incarnation, ou en tout autre). Cette évidence intrinsèque, nous ne l'avons pas, et elle n'est pas nécessaire ; il suffit que nous puissions établir que l'antinomie apparente tient aux cadres de nos concepts, puisés dans nos expériences humaines ; par ailleurs, les réalités de fait prouvant la vérité du mystère, nous savons que le vrai ne peut contredire le réel, et ne peut non plus impliquer l'absurde. D'autre part, il est certain aussi que ce dogme béni, nous donnant de mieux comprendre la personnalité, toute d'amour, des trois Personnes divines, nous procure bien plus qu'une initiation à l'au delà, qu'il nous apporte le couronnement, la clé de voûte de notre piété. Enfin il nous paraît que certains aspects de la collaboration humaine au don divin de la lumière et de l'énergie intime qui se condense dans l'acte de foi, ont été, peut-être mieux encore, mis en lumière chez Steffes, *Religionsphilosophie*, et Adam, *Das Wesen des Katholizismus*.

Le présent travail de M. G. Brunhes est digne de son devancier : *Christianisme et Catholicisme*. Il fait bien voir que la foi n'est pas une création de l'homme, mais la libre réponse de tout son être et de tout son esprit au don divin, connu par l'Église depuis Jésus-Christ. M. Claeys-Bouuaert, s. i.

W. Pohl. **De Vera Religione Quaestiones selectae.** Fribourg-e-B., Herder, 1928, (15×24 cm.), xx-388 p. Prix : 9 Mk.

Livre très érudit, qui, dans les plans de l'auteur, doit faire partie d'une série de volumes formant une apologétique complète. Le premier traité a pour objet la preuve de l'existence de Dieu : le second la religion en général, le troisième la révélation en général et ses critères. La grande autorité sur laquelle s'appuie l'auteur est saint Thomas : c'est dire la solidité de son argumentation. On aurait pu espérer une étude plus approfondie et plus poussée de la révélation et de ses critères : dans ces pages le lecteur ne trouvera rien que l'on ne rencontre dans tous les traités apologétiques. La partie la plus neuve de ce livre et qui le recommande à l'attention des apologistes est assurément celle consacrée à l'origine des religions, où sont discutés avec beaucoup de sagacité les systèmes proposés par Lang, Tylor et autres historiens des religions. Ajoutons que le style est clair, le plan facile à suivre et la présentation typographique parfaite.

E. Hocedez, s. i.

L. de Grandmaison, s. i. **Le Dogme Chrétien. Sa nature. Ses formules. Son développement.** Paris, Beauchesne, 1928, (12×18 cm.), 332 p. Prix : 15 frs.

Cet excellent petit volume reproduit trois études du regretté Père de Grandmaison, qui ont fait sensation il y a quelque vingt ans et qu'on sera heureux de trouver réunies, car elles sont toujours actuelles. Elles ont pour sujet l'élasticité des formules de foi, ses causes et ses limites (p. 1-66), le développement du dogme, avec l'histoire de la question et des théories, ses limites et sa nature (p. 67-274); enfin la notion de dogme, en réponse à la question : « Qu'est-ce qu'un dogme » (p. 275-329). Chacune porte la marque des circonstances qui en ont provoqué l'éclosion, et offre certaines caractéristiques, qu'une présentation synthétique définitive eût facilement écartées. Mais ce léger inconvénient de surface n'enlève rien à leurs qualités de fond ; leur utilité profonde, bienfaisante et apaisante, leur intérêt et leur valeur ne sont pas de celles qui s'attachent à quelques essais fragmentaires; elles demeurent durables.

J. de Ghellinck, s. i.

C. Lattey, s. i. **The Church. Papers from the Summer School of catholic Studies held at Cambridge, August 6-15, 1927.** Cambridge, Heffer and Sons, 1928, (12×18 cm.), xiv-304 p. Prix : 7,6 sh.

La *Summer School of Catholic Studies* continue avec succès la série de ses leçons, commencée en 1921, et, chaque année, sous la compétente direction du P. C. Lattey, un volume, plein de choses, vient s'ajouter aux précédents. Les cours de 1927 ont eu pour objet l'Eglise. Deux chapitres sont consacrés à l'étude du sujet dans la Bible : d'abord le peuple de Dieu et la figure de l'Église dans l'Ancien Testament par le Rév. Arendzen, puis la fondation et les premiers jours de l'église dans le Nouveau Testa-

ment par le P. Martindale, qui nous donne, comme toujours, un exposé remarquable de relief, de netteté originale et de vie. Le P. Hugh Pope aborde le sujet du Corps mystique, avec raison, par l'ensemble de ses présupposés bibliques. Puis deux chapitres envisagent l'église anténicéenne et celle des v^e^ et vi^e^ siècles; celui-là concentrant un peu trop exclusivement l'attention sur le fait de saint Cyprien, celui-ci en montrant bien ce qu'il y avait de spécial et de traditionnel dans l'attitude de saint Léon et de saint Grégoire. Les notes de l'Église, ses prérogatives, sa juridiction font l'objet des trois chapitres suivants, respectivement par les Rév. B. Grimley, R. Downey et le P. Geddes s. i., les trois derniers chapitres dus au P. H. Pope, à dom Chapman et à M. J. Clayton, s'occupent du schisme donatiste, du schisme byzantin et de la rupture de l'Angleterre avec Rome, au xvi^e^ siècle. En résumé, excellent ensemble, qui complète le volume de 1923, *The Papacy* et qui mérite d'avoir beaucoup de lecteurs : il les instruira et les éclairera. J. de Ghellinck, s. i.

J. Van der Meersch. **Tractatus de Deo uno et trino.** Collection : Theologia Brugensis. Bruges, Beyaert, 1928, (16 × 28 cm.), xviii-536 p. Prix : 50 frs. Étranger : 13 belgas.

M. le chanoine Van der Meersch, professeur au Séminaire de Bruges, vient de publier la seconde édition de son *Tractatus de Deo Uno et Trino*, avantageusement connu et universellement apprécié pour sa solide érudition, la sûreté de sa doctrine, la clarté et la méthode de son exposition. La nouvelle édition se distingue de celle de 1917 par quelques additions, assez peu importantes, mais intéressantes toutefois en ce qu'elles nous font connaître la position prise par l'éminent auteur dans maintes controverses récentes. Signalons seulement qu'il soutient (p. 4) contre le P. Garrigou-Lagrange la distinction adéquate entre la science apologétique et la théologie; il attaque (p. 69) un passage du P. Rousselot; mais, mis hors de son contexte, ce passage perd sa signification profonde : pour le réfuter il faudrait plus que les quelques remarques de l'auteur. Il s'en prend également (p. 210) aux P. de Broglie et Maréchal au sujet du désir inné de la vision béatifique. Sans pouvoir entrer ici dans cette controverse qui a déjà fait couler tant d'encre, contentons-nous de dire que les arguments de M. Van der Meersch ne sont pas démonstratifs et que l'interprétation des textes de saint Thomas qu'il donne, si classique qu'elle puisse être chez certains thomistes, n'est nullement satisfaisante. Signalons aussi les remarquables articles du P. Galtier sur l'inhabitation du Saint-Esprit, parus dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, qui semblent avoir échappé à l'attention de l'auteur.

En terminant nous nous associons aux éloges décernés au traité de M. Van der Meersch par les critiques et nous souhaitons à cette seconde édition le même succès qu'a rencontré la première. E. Hocedez, s. i

Van Noort. **Tractatus de Sacramentis I.** Ed. 4 curavit J. P. Verhaar. Hilversum, Brand, 1927, (16×24 cm.). Prix : 4 fl. 75.

La nouvelle édition de l'excellent traité de M. Van Noort, diffère peu de la troisième, sauf que les notes bibliographiques ont été soigneusement tenues à jour. Signalons cependant une innovation heureuse. Le texte grec des paroles de l'institution eucharistique a été édité sur une feuille volante, enrichi de quelques notes critiques qui ne se trouvaient pas dans la 3e édition. S'inspirant d'un document pontifical de 1921, l'éditeur note (p. 393) qu'il convient d'avertir les fidèles qu'ils retireront un fruit beaucoup plus abondant du saint Sacrifice, s'il est célébré pendant leur vie qu'après leur mort. — L'auteur rejette la théorie du sacrifice-oblation telle qu'elle est présentée par M. Lepin : il se montre plus favorable à la théorie du P. de La Taille, qu'il s'efforce, un peu arbitrairement, de rapprocher de celle du P. Billot. Malheureusement la nouvelle édition fourmille de fautes d'impression et le copieux « corrigenda » est loin de les relever toutes.

E. Hocedez, s. i.

Ad. d'Alès. **De Baptismo et confirmatione. Prima Lineamenta Tractatus Dogmatici.** Paris, Beauchesne, 1927, (14×23 cm.), xvi-245 p.

Volume extraordinairement rempli, puisque, en un peu plus de 200 pages, il fournit tout un traité des sacrements en général, entremêlé aux exposés du baptême et de la confirmation. Fidèle à son programme, l'auteur appelle trop modestement son livre « *prima lineamenta* » ; traité dogmatique succinct, mais où les traits de la doctrine sont vivement accusés et la documentation étendue et de première main, comme depuis longtemps nous y habitue le savant auteur ; il la cite habituellement dans la langue originale, ce dont il faut le louer. L'ampleur même de cette documentation permet de suivre tout le développement d'une doctrine, à la façon dont l'auteur l'a fait lui-même dans son livre français sur les mêmes sacrements. Certains exposés, substantiellement étreints et très nets dans leur libellé, seront soulignés avec plaisir par les théologiens : telles les pages 168 et 42-48, à propos du pouvoir de l'Église sur les sacrements, où le théologien donne la main à l'historien, et celles sur la causalité des sacrements (p. 125-135), pleines de savoir et de judicieuse modération.

J. de Ghellinck, s. i.

Catholic Faith in the holy Eucharist. Papers from the Summer School of Catholic Studies held at Cambridge, July 24-29, 1922 Edited by C. Lattey, s. i. 3e éd. Cambridge, W. Heffer, 1928, (13×19 cm.), xvi-248 p. Prix : 6 sh.

Nouvelle édition des conférences de 1922, qui montre le succès durable

de la *Summer School of Catholic Studies* : la principale addition consiste dans un appendice (p. 222-242) sur la liturgie slavo-byzantine, dû au comte Bennigsen, récemment converti. A propos de l'épiclèse, il apporte quelques considérations intéressantes et s'appuie surtout sur les études justement remarquées du P. Salaville ; pourquoi ne pas y ajouter une remarque qui, je croirais bien, n'a jamais été énoncée, si ce n'est peut-être par E. Bishop : ni durant la controverse antipneumatomaque, ni dans les traités trinitaires qui l'ont suivie, on ne voit aucun des Pères grecs invoquer en faveur de la divinité consubstantielle du Saint-Esprit l'excellent argument qu'aurait dû leur fournir, si elle avait existé, l'interprétation de l'épiclèse dans le sens d'une efficacité antécédente sur la consécration. L'appendice A, dans une prochaine édition, devra tenir compte des études nouvelles sur les Catacombes et mieux discuter le symbolisme ; pourquoi aussi ne pas y utiliser les grands travaux de Dölger? La première partie de la « Period of Schoolmen » laisse à tort dans l'oubli l'œuvre essentiellement dogmatique et traditionnelle des carolingiens et des préscolastiques, ainsi que celle des antibérengariens, au seul avantage de Lanfranc ; d'autres mériteraient mieux ; il assigne à Hildebert du Mans (non de « Tours ») une gloire qui n'appuie ses titres que sur un apocryphe : autant de *desiderata* indiqués ici pour perfectionner, dans une prochaine quatrième édition, ce bon et bienfaisant ouvrage. J. DE GHELLINCK, S. I.

ÉCRITURE SAINTE

Ancien Testament et Histoire de l'antiquité.

K. FRUHSTORFER. **Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel.** Linz, Verlag des kath. Pressvereines, 1927, (14×23 cm.), 90 p. Prix : 2 Mk. 40.

Mgr Fruhstorfer nous donne ici un traité complet sur la matière. La documentation est abondante, les divisions sont nettes et dénotent le professeur expérimenté ; la pensée est claire ; et les principes théologiques, mis au service de l'exégèse, sont du meilleur aloi.

Mgr Fruhstorfer n'esquive, croyons-nous, aucune question relative aux récits bibliques de la création. Le prétendu conflit entre la science et la foi y est examiné, un peu trop longuement peut-être, sous tous ses aspects ; les théories évolutionnistes sont discutées avec une grande largeur de vue ; et la Bible elle-même est mise en regard des documents ou traditions antiques, qui nous viennent d'ailleurs. Ce n'est pas à dire que toutes les idées de l'auteur, à commencer par la célèbre distinction entre le « opus distinctionis » et le « opus ornatus » soient à l'abri de la critique, mais le lecteur trouve toujours dans le livre même les données nécessaires pour se former une opinion personnelle. C. H.

FRANC. XAV. KORTLEITNER, O. PRAEM. **Formae cultus Mosaici cum ceteris religionibus Orientis antiqui comparatae.** Nova editio, Tongerloae, Typis Abbatiae, 1927, (17 × 25 cm.), XII-232 p. Prix : broché 25 fr.

Dans cet ouvrage, dont l'éloge n'est plus à faire, le R. P. Kortleitner fait une étude comparée des formes du culte mosaïque, et de celles qui se constatent dans les autres cultes de l'Ancien Orient. Il part de l'idée très juste, et trop souvent oubliée, que les formes extérieures de la religion ne constituent pas la religion elle-même. Elles ne sont que l'expression matérielle d'une idée et d'une foi, et n'acquièrent une vraie valeur que par la signification religieuse qui s'y attache.

En fait, beaucoup de cérémonies du culte mosaïque expriment les idées religieuses d'adoration, de dépendance, de sacrifice, etc., qui se retrouvent dans les religions païennes et se traduisent par les mêmes rites. Mais chaque fois que, chez les nations voisines, le polythéisme ou une perversion morale se mêle aux formes cultuelles, on voit aussitôt que cet élément mauvais est élagué des pratiques, telles que le code mosaïque les sanctionne, et qu'il est remplacé par un rite nouveau, qui menait Israël au seul vrai Dieu. Comme dit le P. Prat, « le nouveau y est entièrement neuf, et le vieux y est renouvelé ».

Le R. P. Kortleitner combat vigoureusement la thèse évolutionniste, qui confond les formes cultuelles et la religion elle-même. Il combat avec la même vaillance les conclusions hasardées de la critique littéraire de la Bible. Tout le monde rendra hommage à son érudition, qui est très étendue, et à la prudence de ses jugements, qui sont sagement conservateurs. C. H.

A. MILLER, O. S. B. **Das Hohe Lied, übersetzt und erklärt.** Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, herausgegeben von F. Feldmann und H. Herkenne. Bonn, Hanstein, 1927, (17 × 25 cm.), VIII-76 p. Prix : 2 Mk. 70.

Dans la collection : « *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes* » que nous avons décrite et recommandée précédemment (*N. R. Th.*, 1926, p. 690-697 ; 1928, p. 390-392), le P. Miller nous donne un solide commentaire du Cantique des Cantiques. La méthode est la même que dans les volumes précédents ; l'auteur réussit à joindre une exégèse vraiment scientifique à un sens parfait des besoins et des désirs de lecteurs non spécialistes.

Voici le résumé de son introduction, fort intéressante : tandis que les critiques libéraux voient exclusivement dans le Cantique des Cantiques un chant d'amour humain, le P. Miller y découvre, avec tous les exégètes catholiques, un sens plus élevé, spirituel, religieux, qui est, en fait, le but ultime de l'inspiration divine et qui fut, pense-t-il, consciemment voulu par l'auteur humain ; il n'entend pas du reste nier par là la réalité du sens littéral

premier, la description vive et concrète de l'amour humain; celle-ci n'est pas une pure allégorie, n'ayant de sens que par son application, elle se comprend par elle-même mais elle signifie en même temps une réalité supérieure. Quel est ce sens supérieur? Le P. Miller le formule ainsi : « Les rapports du Messie et de son peuple », peuple qui fut, dans l'Ancien Testament, l'élite d'Israël, l'Israël de Dieu, qui est, dans le Nouveau, l'Église, corps mystique du Christ. Quant à la forme littéraire sous laquelle s'exprime le symbole de l'amour humain, le P. Miller ne croit pas que le Cantique soit un véritable drame, avec divers personnages, avec action et intrigue; il ne veut pas non plus d'une collection arbitraire d'épithalames; il y voit une série bien ordonnée de chants lyriques dialogués, disposés avec une réelle gradation et avec un sens suffisant de l'unité : il y aurait six chants, les trois premiers décrivant la naissance et la croissance de l'amour (I2-V1), les trois derniers disant sa maturité et son achèvement. Une des particularités du commentaire est sa double série de notes, les premières plus philologiques, les secondes plus théologiques et ayant pour but d'exposer, dans le détail des chapitres et des versets, le sens spirituel du Cantique des Cantiques. J. Levie, s. i.

Carleton Noyes. **Le génie d'Israël. Interprétation des écritures hébraïques jusqu'à l'Exil.** Traduit de l'anglais par Henriette Legouis. Paris, Alcan, 1927, (14×23 cm.), x-520 p. Prix : 50 fr.

Il faut reconnaître à ce livre de sérieuses qualités : une grande habileté littéraire rendant la lecture attachante, prenante; un sens très vif des valeurs esthétiques de l'Ancien Testament, de tout ce qu'il y a de grandiose, de pittoresque, de vécu dans ces récits primitifs, sauvages et profonds; un art très réel de ressusciter le passé en des descriptions frappantes, de retrouver sous le texte biblique et de faire revivre des sentiments, des états d'âme d'il y a trente siècles; un souci constant enfin de découvrir, au delà des faits isolés et des acteurs individuels, l'acteur principal, le peuple tout entier, Israël « tel qu'il fut en chair et en os », de pénétrer jusqu'au « génie d'Israël ». Pour ces motifs, ce livre sera utile au spécialiste de l'Ancien Testament.

Mais que penser du fond? M. Carleton Noyes ne prétend pas faire ici œuvre d'initiateur. L'histoire d'Israël qu'il nous présente — après l'avoir repensée de façon très personnelle — c'est celle qui est élaborée, depuis Wellhausen, par la critique protestante libérale, histoire faisant bon marché de la valeur historique de la Bible, de la réalité historique de la révélation divine en Israël. Nous ne pouvons songer, dans ce simple compte rendu, à marquer dans le détail ce qui sépare radicalement cette conception naturaliste de la conception catholique, non plus qu'à préciser les pages qu'un historien catholique accepterait comme justes et finement présentées

et celles qu'il rejetterait comme incomplètes ou fausses. Des livres comme celui-ci font regretter d'autant plus vivement que nous n'ayons encore aucune grande histoire catholique d'Israël, pleinement scientifique, ni même aucun exposé complet de haute vulgarisation, rectifiant avec compétence les lacunes historiques ou les préjugés naturalistes de tant d'histoires d'Israël, écrites depuis soixante ans. J. Levie, s. i.

T. H. Robinson d. d. **The Decline and Fall of the Hebrew Kingdoms.** Collection : The Clarendon Bible, Old Testament : vol. iii. Oxford, Clarendon Press, 1926, (13 × 19 cm.), xx-264 p., 55 gravures. Prix : 4/6 sh.

Ce qui intéressera surtout nos lecteurs dans cette collection biblique anglicane, c'est l'idée qui préside à sa formation. On a voulu donner aux étudiants une connaissance générale de l'Ancien Testament sans les obliger à l'étude détaillée de tous les livres bibliques ; choisissant de chaque écrivain (historien, prophète, etc.) les pages les plus caractéristiques, on a tâché de remettre celles-ci dans leur cadre historique, dans le milieu vivant de l'époque. C'est donc une anthologie de l'Ancien Testament selon l'ordre chronologique. Six volumes formeront la collection ; le premier présentera une histoire générale d'Israël ; les volumes ii à v formeront l'anthologie proprement dite : de l'Exode à 722 ; — de 722 à 586 ; — de 586 à 331 ; — de 331 au 2e siècle avant Jésus-Christ ; le volume vi traitera les faits antérieurs à l'Exode. Chaque volume comprend d'abord une brève introduction (50 pages) résumant l'histoire, la situation sociale et économique, l'état religieux de la période envisagée ; vient alors l'anthologie des œuvres bibliques ; pour chaque œuvre, après une courte introduction critique (auteur, date, sources, etc.), on nous donne un commentaire exégétique de pages choisies, accompagné au besoin d'illustrations explicatives et de cartes.

L'idée est heureuse et — à part le 6e volume mis à part illégitimement — le plan est bien conçu ; rien là, du reste, qui soit absolument nouveau ; les travaux du professeur américain Kent : « *The Student's Old Testament* » et « *The historical Bible* », la collection : « *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl* » de Gressmann, d'autres encore, s'inspiraient de la même conception ; il serait désirable que semblables travaux fussent entrepris chez nous, catholiques.

Quant à l'esprit de l'œuvre, voici ce qu'il semble être d'après le volume présent : les positions historiques défendues sont dans l'ensemble — mais avec une certaine modération — celles de l'école critique indépendante représentée par les collections de Nowack ou de Marti ; c'est dire les réserves qui s'imposent à leur sujet. La position religieuse reste assez indécise ; la neutralité équivoque des formules marque trop peu, en tout cas, le caractère surnaturel de la révélation de l'Ancien Testament. J. Levie, s. i.

Th. Paffrath, o. f. m. **Alttestamentliche Predigten.** Heft 22 : Tobias von Schlindwein, 46 p., 1 Mk 20. Heft 23 : Isaias, 2er Teil, von J. Engel, 72 p., 1 Mk 65. Hefte 24-25 : Jakob von B. Langer, o. m. i. 186 p., 4 Mk. Heft 26 : Die Makkabäer von R. Nelz, 142 p., 2 Mk 70. Paderborn, Schöningh, 1926-1927, (14×22 cm.).

Depuis une dizaine d'années existe en Allemagne une collection catholique qui mérite d'être signalée ; elle a pour but de promouvoir, dans la chaire chrétienne, la prédication de l'Ancien Testament, trop souvent négligée jusqu'ici. Des sermons, composés par des exégètes ou des prêtres de paroisse, adaptent à l'utilité morale et ascétique du peuple fidèle les divers écrits inspirés. 26 volumes ont paru jusqu'à présent, consacrés par exemple à certains livres bibliques, Job, Isaïe, Tobie, les Macchabées, etc., ou à quelques grandes figures, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, ou à certains sujets d'ensemble : les prophéties messianiques de l'Ancien Testament, la Mère de Dieu annoncée dans l'Ancien Testament, etc. Incontestablement, l'idée est excellente ; pour notre part, nous eussions préféré une exécution un peu différente : des plans de sermons, dégageant les idées principales, marquant la valeur morale ou ascétique d'un passage biblique, nous eussent parus plus utiles que de longues exhortations reproduites intégralement. Quoi qu'il en soit, à parcourir tel ou tel de ces volumes, — surtout ceux qui sont plus concis et plus étroitement fidèles au texte biblique comme J. Engel dans Isaïe (23 Heft) — on apprécie mieux les ressources d'enseignement et d'édification que l'Ancien Testament offrirait aux prédicateurs... si ceux-ci voulaient bien s'en servir davantage.

J. Levie, s. i.

M. Pieper. **Die Aegyptische Literatur.** Handbücher der Kunst und Literaturgeschichte des Orients. Wildpark-Postdam, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. h., 1927, (23×30 cm.), 102 p., 29 grav. et 4 planches. Prix : 10 Mk.

M. P. a entrepris avec bonheur la tâche, déclarée naguère impossible, d'écrire l'histoire de la littérature égyptienne. Cette première tentative ne pouvait prétendre à mieux que de fixer des jalons. Aussi l'ouvrage de M. P. se présente-t-il comme une suite de monographies où n'apparaissent que de-ci de-là les linéaments d'une évolution. L'état des documents ne permet guère davantage. Mais cet inventaire ordonné et intelligent, où les vues originales ne manquent pas, met en relief ces deux faits essentiels : que les monuments conservés ne sont que de pauvres débris d'un fonds littéraire abondant et varié, et que, pour misérables qu'ils soient, ils contiennent infiniment plus de richesses qu'il n'apparaît à première vue.

M. P. a été visiblement gêné par les limites qu'impose un ouvrage collectif de vulgarisation. Il est à souhaiter que cette brillante ébauche soit suivie d'une publication indépendante, où la part serait faite plus large à la bibliographie et aux questions techniques, et qui condense les notions acquises sur les sources et les résultats obtenus par les travaux antérieurs.

Ém. Suys, s. i.

E. Unger. **Sumerische und akkadische Kunst.** Coll. : Jedermanns Bücherei. Breslau, Hirt, 1926, (13×19 cm.), 108 p., 62 grav. Prix : relié : 3 Mk 50.

Voici, en un petit volume richement illustré, un exposé aussi intéressant que solide de l'art sumérien et accadien ; nulle part jusqu'ici nous n'avions trouvé, condensée en si peu de pages, une synthèse aussi suggestive des découvertes récentes sur le sujet. Après une vue d'ensemble sur la culture mésopotamienne du 4e millénaire à 1900, M. Unger retrace en plusieurs chapitres l'évolution de l'art suméro-accadien ; l'art sumérien de 3300 à 2800 ; l'art accadien de 2800 à 2600 ; l'époque de Gudea vers 2600 ; l'époque de Dungi vers 2500 ; l'époque babylonienne ancienne (Dynasties d'Isin, de Larsa et du roi Hammurapi) de 2285 à 1900. Chacun de ces chapitres contient l'analyse détaillée des principaux monuments artistiques de la période, reproduits dans l'album de gravures qui achève le volume ; partout, dans ces observations archéologiques et historiques, on retrouve le spécialiste compétent, doublé d'un excellent vulgarisateur. J. Levie, s. i.

THÉOLOGIE MORALE

Dom. M. Prümmer, o. p. **Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis.** Tomes i et ii. 4a et 5a ed. Fribourg, Herder, 1928, (16×25 cm.), xxxviii-462 p. ; x-550 p. Prix : 10 et 11 Mk.

Le manuel de théologie morale du R. P. Prümmer, o. p., n'est pas un recueil de solutions, plus ou moins justifiées, à l'usage des confesseurs pressés. C'est avant tout un livre de doctrine. Même dans le premier volume où, par son objet, il se distingue moins d'autres ouvrages du même genre, on est heureux de constater le développement donné par exemple à l'étude du *de virtutibus in genere*. Il faudrait en dire autant de plusieurs paragraphes sur les actes humains, les péchés, la charité.

Le professeur de Fribourg est un partisan du « système de la compensation », dans lequel il croit trouver une solution aux graves difficultés inhérentes à tous les autres systèmes. Ses objections au système probabiliste ne paraîtront guère convaincantes aux tenants de cette théorie. Rien n'empêche d'ailleurs d'y ajouter — au point de vue pratique — le principe

du système de la compensation : qu'il faut un motif pour s'exposer à la violation matérielle de la loi. Encore faudrait-il soigneusement distinguer entre loi naturelle négative et positive, loi divine et loi humaine.

Peut-on vraiment parler d'une « méthode ascétique » de traiter la théologie morale? Considérer plutôt tel objet que tel autre n'est pas le fait d'une méthode, au sens exact du mot. Quant aux exhortations à la vertu, elles ne font pas non plus partie d'une méthode proprement dite. — L'analyse de la loi pénale ne nous paraît pas tenir assez compte des études récentes sur ce problème délicat et important. — Dans l'exposé des états pathologiques, il y aurait avantage à développer un peu les notions sur les maladies de la volonté, et à moins parler de l'hystérie dont la nature est encore si obscure pour les psychiâtres eux-mêmes. — A en juger par quelques exemples, le catalogue des auteurs demanderait à être revu pour mieux indiquer les éditions récentes des ouvrages cités.

Les indications très développées sur la législation civile des pays les plus divers contribueront certes au succès du livre à l'étranger. — Pourquoi le Rév. Père qui ordonne toujours si logiquement les traités a-t-il inséré celui de la vérité et du mensonge comme une sous division de l'injustice, au lieu de lui faire une place dans la section réservée aux parties potentielles de la justice? — Au sujet de la prescription, l'auteur adopte des solutions assez larges, identiques à celles du R. P. Vermeersch, en particulier sur l'usage des prescriptions libératives de cinq ans et la possibilité d'usucapion par dix et vingt ans chez le successeur d'un auteur de mauvaise foi. — Est il bien sûr qu'on ne puisse annuler le vœu d'entrer en religion ou d'entrer dans un Institut de plus stricte observance parce que tout homme jouit d'une pleine liberté dans le choix d'un état de vie? Le choix et la promesse faite à Dieu de ce choix ne sont pas identiques. — Si le Rév. Père n'admet pas que le père ait le pouvoir d'annuler directement les vœux de ses enfants pubères, comment lui attribue-t-il le pouvoir d'annuler les vœux réservés? Ceux-ci n'ont pu être émis ou renouvelés qu'après l'âge de 18 ans? — On aimerait savoir si tout péché contre la vertu de religion est un sacrilège au sens *propre :* l'auteur dit qu'il l'est au sens *large* et non au sens *strict.*

Si nous avons relevé ce qui nous paraît moins exact ou sujet à discussion, nous n'en tenons pas moins l'ouvrage du R. P. Prümmer pour excellent et même pour l'un des meilleurs manuels de théologie morale. J. Creusen, s. i.

Cl. Marc et Fr. X. Gestermann, c. ss. r. **Institutiones morales Alphonsianae seu doctoris ecclesiae S. Alphonsi de Ligorio doctrina moralis ad usum scholarum accomodata.** 2 volumes. 18e éd. Paris, Emmanuel Vitte, 1927, 1928, (16×24 cm.), xxiv-880-904 p. Prix : 80 frs.

Les *Institutiones Alphonsianae* des PP. Marc et Gestermann se recommandent par la clarté et la solidité de la doctrine, comme par l'abondance

des applications pratiques. Puisqu'une nouvelle édition (la dix-huitième) devait surtout être remaniée au point de vue canonique, le choix du R. P. Raus comme reviseur est une garantie de la valeur du travail. Indépendamment de ses *Institutiones canonicae* et d'un traité *De sacrae obedientiae virtute et voto,* le R. P. Raus est l'auteur d'un certain nombre d'articles excellents sur divers problèmes de théologie morale et de droit canon. C'est dire que la documentation nouvelle est complète et que les controverses récentes ont toutes apporté leur appoint dans la revision de ce grand ouvrage. Nous nous contenterons de signaler quelques points de détail, sur lesquels on peut, semble-t-il, différer d'avis ou souhaiter une mise au point plus exacte. Les *habitualiter amentes* ne sont-ils pas soumis à la loi ecclésiastique dans les intervalles lucides (I, n. 194)? Si la notion d'une *potestas quasi-ordinaria* est fondée en raison, est-il heureux de l'introduire dans le nouveau droit (I, n. 229)? Au n. 248, le doute sur la suffisance d'une cause de dispense nous paraît un doute de droit, non de fait. Les controverses récentes sur la distinction entre péché véniel et imperfection ne permettent guère de dire que ces notions sont claires (I, n. 341). Aucun Américain n'admettrait actuellement que la matière absolument grave du vol est aux E. U. de 7 à 10 dollars ; certains iraient jusqu'à 40 dollars. Peut-être faudrait-il être plus large dans l'interprétation des irrégularités *ex defectu corporis* (II, 1934). Ces quelques remarques n'enlèvent rien aux mérites très réels de ce beau manuel, surtout dans sa dernière édition. J. Creusen, s. I.

J. Aertnys, C. ss. R. **Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio.** 2 vol. 11e édit. Turin, Marietti, 1928, (15×23 cm.), xx-764-822 p. Prix : 80 lires.

La théologie morale du P. Aertnys a toujours passé pour un ouvrage à consulter dans les questions difficiles. On y retrouve complétée par les documents pontificaux récents et les opinions d'auteurs modernes la pure doctrine de saint Alphonse. Évidemment le Code a dû faire modifier pas mal de pages. Il faut s'attendre à trouver dans ces additions et modifications des avis modérés, sûrs, plutôt sévères parfois, d'ailleurs sans rigorisme. Il suffira de consulter la table pour voir que les controverses modernes sont toutes examinées : le calcul du temps canonique, la notion d'imperfection, la grève de la faim, la nouvelle notion d'erreur commune, l'obligation de concourir à la propagation de la foi, etc. Cette « theologia moralis » est ainsi une mine de précieux renseignements.

On ne s'attendra pas à trouver quelque innovation dans l'exposé des systèmes inventés pour la formation de la conscience. Mais on cherche vainement la mention de travaux récents d'une réelle importance sur la notion du probable. Le P. Damen voit une contradiction dans l'usage simultané de deux horaires différents pour le jeûne eucharistique et le jeûne

simplement ecclésiastique (I, n. 169) : il n'y a pourtant pas là affirmation et négation de « idem de eodem. » Dès lors.! Puisque la controverse sur la nature de l'imperfection est abordée, il aurait fallu lui faire la part un peu plus large et mentionner d'autres articles que ceux du P. Garrigou-Lagrange (I, n. 233). L'auteur condamne, comme un suicide indirect, la grève de la faim. Nous pensons qu'il y a lieu de distinguer les circonstances où elle est employée (I, n. 566). La distinction si nettement introduite par le Code entre la violation du secret sacramentel et l'usage des connaissances acquises en confession devrait, semble-t-il, s'imposer désormais à la doctrine déjà si difficile de cette matière (II, n. 455). On ne pourra certes reprocher à l'auteur d'être trop tranchant, mais peut-être parfois d'être trop modeste et quelque peu hésitant. Le lecteur est d'autant plus libre de faire son choix dans les opinions. D'autre part, à notre humble avis, il y aurait lieu de nuancer beaucoup plus la force probante de certains textes scripturaires appelés en témoignage de la gravité de certains péchés. Si l'ouvrage peut encore gagner en perfection, il reste excellent à bien des titres.

J. Creusen, s. i.

Theologia moralis generalis. De conscientia. Ad usum alumnorum seminarii archiepiscopalis Mechliniensis. Editio quinta. Malines, H. Dessain, 1928, (14×23 cm.), 116 p.

En disant de cette nouvelle édition qu'elle est « penitus recognita », l'auteur n'a rien exagéré. Les controverses les plus récentes sur le traité de la conscience ont été non seulement citées, mais soigneusement discutées. Ce petit livre est un modèle de clarté. Nous croyons que l'auteur a raison de maintenir ce traité après celui des lois et avant celui des vertus. Il admet la thèse probabiliste, mais pas les arguments ordinairement employés pour la prouver. Il les remplace par cette double proposition : « Obligatio non certa *vi sui* seu *directe* est nulla ». La possibilité ou la probabilité d'une violation matérielle de la loi ne crée pas une obligation *indirecte* parce qu' « il existe *toujours* un motif de permettre cette violation ». Et par là, l'auteur se sépare du système de la compensation, qui exige dans chaque doute un examen de la proportion entre le motif d'agir et la violation matérielle à laquelle on s'expose. La démonstration de la seconde proposition ne nous a pas convaincu.

J. Creusen, s. i.

Dr Ottmar Dittrich. **Geschichte der Ethik.** Die Systeme der Moral bis zur Gegenwart. I Bd. Altertum bis zum Hellenismus. II Bd. Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums. III Bd. Mittelalter bis zur Kirchenreformation. Leipzig, F. Meiner, 1926, (24×17 cm.), VI-377 p.; VIII-311 p.; VIII-510 p.

Cette histoire de l'éthique répond à une conception très large, qui ne réserve pas aux philosophes de profession le monopole de l'influence sur l'évolution des idées. En donnant comme sous-titre à son ouvrage « Les systèmes de Morale », O. Dittrich a voulu indiquer — moins clairement peut-être qu'il ne le croit — son intention d'exposer, outre les systèmes d'écoles, les idées morales des grands penseurs de tous les temps. Aussi les tragiques grecs auront-ils ici leur place, aussi bien que Pythagore, Platon et Aristote, et, dans des temps plus rapprochés, Dante et Boccace seront-ils étudiés autant ou même plus que saint Bernard ou les Victorins de Paris. C'est là un point de vue très admissible et qui augmente singulièrement, avec l'intérêt de l'histoire, le cercle des lecteurs qui en tireront profit.

Professeur de philosophie depuis de longues années, l'auteur a une connaissance directe du sujet peu commune. Là où l'on peut vérifier l'usage qu'il fait des monographies employées, on constate une étude vraiment personnelle.

Il est toutefois impossible dans un domaine aussi vaste de tout critiquer et de porter toujours un jugement indépendant. Parfois même on s'étonne de la manière dont une doctrine, depuis longtemps connue, est présentée. Telle est la théorie de la vertu, juste milieu entre deux excès, expliquée seulement à propos d'une vertu particulière (p. 261); par contre un scolastique s'étonnera du rôle attribué à la synderesis dans le système moral de saint Thomas (III, 112, n.). Dans l'appréciation de la doctrine d'Aristote sur le libre arbitre, l'exégèse d'un Löning a été trop facilement acceptée (I, 269 ss.). On aurait voulu trouver Prat, *Saint Paul* et Huby, *Christus* dans la bibliographie sur les premiers siècles du Christianisme. Enfin l'impression des termes et expressions grecs en caractères romains est tout à fait déroutante « xyn nov »! Ce sont là des défauts qui n'empêchent pas « Die Geschichte der Ethik » d'être un ouvrage de grande valeur.

J. Creusen, s. I.

F. Wagner. **Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik.** Collection : Münsterische Beiträge zur Theologie herausgeg. Von F. Diekamp und R. Stapper. Heft 14. Münster, Aschendorff 1928, (16×24 cm.), IV-188 p. Prix : Mk. 7,95.

Rien ne fait mieux comprendre tout ce que l'intelligence humaine doit à la Révélation que le caractère inachevé de toute philosophie morale en dehors du Christianisme. D'autre part, l'effort constant des philosophes grecs avait dégagé du chaos religieux, dont aucun ne sut jamais se libérer pleinement, quelques principes à la fois très justes et très féconds sur les conditions, et même sur la nature de la moralité de l'action humaine. A ce double titre, une étude du principe de la moralité dans l'Éthique grecque, puis gréco-romaine, est une utile introduction à la théologie morale. Le

livre du Dr Fr. Wagner, professeur de théologie morale à Breslau, aidera les étudiants et les professeurs à mieux comprendre la position du problème dans la scholastique et comment nos théologiens, dépassent, en les utilisant, les coryphées de la pensée antique. C'est un bon exposé, sans prétention d'originalité, de la morale élaborée par les philosophes de la Grèce.

J. Creusen, s. i.

THÉOLOGIE PASTORALE

P. José Mach, s. i. **Tesoro del Sacerdote.** 2 volumes. Trad. par le P. Juan B. Ferreres, s. i. 16e édition. Barcelona, E. Subirana, 1927, (15×22 cm.), xxiv-702 et viii-806 pp. Prix : 26 pesetas.

Cet ouvrage (qui est une réédition d'une œuvre déjà ancienne) a été complètement réadapté au nouveau Droit. Il contient la somme des connaissances utiles au prêtre adonné au ministère paroissial.

Le premier volume contient une théologie pastorale complète et solide. On y trouve, fidèlement exposés, les principes essentiels de la méditation ignatienne et de nombreux sujets d'oraison, les rubriques se rapportant au chœur, à la récitation du bréviaire, à la célébration de la messe, à l'administration des Sacrements.

Le second volume développe les principaux devoirs du curé et la manière d'administrer spirituellement et temporellement sa paroisse.

Soulignons en particulier les longues pages sur la prédication. Un dernier traité se rapporte aux missions rurales.

Cette espèce d'encyclopédie, si elle est surtout utile aux prêtres espagnols, peut être aussi d'un grand secours aux curés de nos diocèses qui désirent avoir sur ces sujets une source sûre et abondante d'informations. Nous ne pensons pas qu'aucun ouvrage *récent* de ce genre existe en français.

J. M. de Buck, s. i.

E. Jehle. **I. Christliche Grundlehren für Schule und Leben. II. Christliche Lebenskunde für Schule und Haus.** Freiburg-i-B., Herder, 1928, (12×17 cm.), 82 et 86 pp. Prix : 0,60 Mk le volume.

A la demande de l'autorité ecclésiastique, le Dr Jehle a composé de petits manuels de religion pour les élèves des écoles professionnelles et autres institutions post-scolaires, afin qu'ils puissent mieux s'assimiler les conférences des prêtres-catéchistes. Dans un précédent volume, il avait marqué les grandes lignes de l'histoire de l'Église ; dans les publications présentes, l'une plutôt dogmatique, l'autre plutôt morale, il expose d'une manière claire et suggestive les vérités fondamentales et les principes directeurs de

la vie chrétienne. Ces brochures sont le fruit d'une longue expérience ; les prêtres de nos régions feront bien d'en prendre connaissance, quand ils désirent composer un texte semblable ou s'en inspirer pour leurs instructions religieuses. J. SALSMANS, S. I.

P. BOUMARD. **Formation de l'enfant par le Catéchisme.** Deuxième série : Petit catéchisme, grand catéchisme, catéchisme de persévérance. Paris, Lethielleux, 1927, (12×19 cm.), 286 p. Prix : 12 fr.

Après avoir exposé dans un premier volume le but et le fonctionnement des divers catéchismes (petit catéchisme, catéchisme de communion solennelle, catéchisme de persévérance), l'abbé Boumard nous présente, dans cette seconde série, un ensemble de tableaux synoptiques ou plans d'instructions pour chacun d'eux. Matériel abondant, méthodique et clair.

Dans la première partie (pp. 9-26), qui s'adresse aux enfants du petit catéchisme, l'auteur se sert de la méthode historique ; dans la seconde partie (pp. 29-90), qui sert de préparation à la communion solennelle, il présente pour chaque leçon quelques questions, plus suggestives que définitives, qui incitent, aident, ouvrent la voie ; la troisième partie (pp. 91-266) est mise en œuvre pour les catéchismes de persévérance ; elle explique d'une manière plus raisonnée et plus approfondie la seconde partie ; fruit de l'expérience personnelle de l'auteur et de la collaboration « de multiples auteurs, qui ont apporté à la mise en œuvre de ce travail leur science théologique, leur zèle sacerdotal et leur expérience des enfants », elle pourra rendre de précieux services aux catéchistes.

W. ARTS, S. I.

E. DUPLESSY. **Le catéchisme en problèmes.** Cours moyen : Catéchisme de communion solennelle. Livre du maître. Paris, Téqui, 1928, (12×19 cm.), x-360 p. Prix : 9 frs.

Nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs ce livre du maître du *Catéchisme en problèmes*, analysé par la *N. R. Th.* en février, p. 149. Nos lecteurs connaissent assez l'ingéniosité du Chanoine Duplessy ; point n'est besoin de leur recommander ce nouveau volume, complément indispensable du livre de l'élève. L. FOUCART, S. I.

J. SCHOFER. **Studenten-Seelen und Präses-Sorgen.** Freiburg, Herder, 1927, (11×17 cm.), 114 p., 1 grav.

L'ancien directeur de la Congrégation des étudiants de Fribourg consigne par écrit ses souvenirs, très instructifs pour les prêtres qui s'occupent du ministère des jeunes gens. Il insiste avec raison sur l'utilité des relations personnelles, sur la bonté et l'optimisme, qui ne se laissent jamais rebuter, provoquent l'indispensable confiance et font accepter les justes sévérités de

la direction. Sans doute l'obligation du secret a empêché le Dr Schofer de communiquer plus clairement les fruits de sa longue expérience et les industries de son zèle au tribunal de la pénitence. Très suggestives aussi les pages sur la retraite silencieuse des universitaires, sur les sujets des conférences, sur l'art de se faire aider par les étudiants ecclésiastiques, etc.

Puissent tous les Directeurs de Congrégation comprendre le parti à tirer de cette institution, si elle est conduite avec autant d'entrain que d'habileté !

J. Salsmans, s. i.

L. de Grandmaison, s. i. **La crise de la foi chez les jeunes.** Paris, Beauchesne, 1927, (12×19 cm.), 108 p. Prix : 5 frs.

En 1924, le regretté P. de Grandmaison publiait dans les Études plusieurs articles du plus haut intérêt sur « la crise de la foi chez les jeunes ». Les jeunes, il les connaissait, ceux-là surtout qui sont, par leur milieu et leurs études, plus exposés à une crise de la foi. Et, parce qu'il était également un profond théologien et un fin psychologue, il a donné de cette crise, sinon toujours douloureuse, du moins très souvent tragique, une analyse complète, exacte, féconde. Elle doit être lue non seulement par les professeurs prêtres de l'enseignement moyen et supérieur, mais par les directeurs spirituels et par beaucoup de religieux et religieuses, en contact journalier avec la jeunesse des écoles normales. Plus d'un y trouvera un rappel opportun de ses responsabilités, de précieuses suggestions d'ordre pédagogique et quelques indications utiles sur l'attitude à prendre avec les jeunes qui entrent ou vivent déjà dans cette crise de la foi. J. Creusen, s. i.

Fr. Mitzka, s. i. **Die Glaubenskrise im Seelenleben.** Schriftenreihe zum « Seelsorger » 2. Innsbruck-Wien, Verlagsanstalt Tyrolia, 1928, (12×19 cm.), 60 p. Prix : 1,10 Mk.

L'essai du R. P. Fr. Mitzka sur la crise de la foi est limpide et judicieux. Signalons la finesse avec laquelle sont discernées les diverses formes que peut revêtir cette crise et la solution sévère, qui est au reste la plus commune, apportée au problème de la culpabilité de toute apostasie matérielle chez un adulte catholique. L'auteur présente cette solution de façon nuancée et fait mention de l'opinion plus bénigne, sans en nier la légitimité.

La lecture de cet opuscule ne saurait être qu'avantageuse à ceux qui sont chargés de diriger les consciences. Éd. Dhanis, s. i.

F. Mugnier. **Petit manuel théologique et pratique de la vocation.** Paris, Blot, 1928, (12×19 cm.), 212 p. Prix : 10 frs.

Cet excellent livre de M. le Chanoine Mugnier, professeur au Grand

Séminaire d'Annecy, est écrit à l'usage des éducateurs et des jeunes gens. Ils y trouvent, clairement formulés, les principes théologiques, qui, d'après les dernières décisions romaines, doivent guider directeurs de conscience et dirigés dans la délibération relative au choix d'un état de vie. Il faudrait faire lire ce volume à tous les adolescents, qui pourraient avoir une vocation sacerdotale ou religieuse.

Très heureusement l'auteur donne à la « vocation interne » ou action de la grâce toute son importance (p. 48, 81), tandis que d'autres écrivains contemporains ne la passent que trop sous silence. — Mais nous éviterions le mot de « vocation » appliqué au mariage (p. 18) et nous insisterions encore plus sur le choix d'un confesseur stable en vue de la formation de la chasteté (p. 135), et sur la liberté essentielle de suivre ou de ne pas suivre une vocation supérieure (p. 170). En tout cas, on ne peut nullement appliquer à la vocation *sacerdotale* ce que saint Alphonse dit (l. 5. n. 78) du refus d'obtempérer à une vocation *religieuse* et du danger qui s'ensuit pour le salut : plusieurs saints au contraire ont précisément évité les charges du sacerdoce par crainte de mettre leur âme en danger.

J. Salsmans, s. i.

A. Worlitscheck. **Persönlichkeitspflege.** Freiburg-in-B., Herder, 1928, (12×20 cm.), 144 p. Prix : 3 Mk.

L'éducation de la « personnalité » bien entendue, tel est le sujet de ce livre, qui porte à réfléchir. Elle exclut la suffisance et l'orgueil, mais assure une noble indépendance vis-à-vis des influences illégitimes et une assimilation bien individuelle des vérités de la foi. L'auteur traite tour à tour de l'éducation, chrétienne et moderne, de l'esprit et de la volonté, du caractère et de la conscience, du cœur et des passions, de l'imagination et du souvenir, de la parole et du silence, même du soin raisonnable du corps, ne dégénérant point en un culte d'allure païenne. Le livre, tout plein de bonnes idées, eût été encore plus utile aux jeunes gens et à leurs directeurs spirituels, s'il entrait plus dans les détails de la pratique.

J. Salsmans, s. i.

P. M. Gatterer, s. i. **Im Glaubenslicht. Christliche Gedanken über das Geschlechtsleben.** Innsbruck, Rauch, 1927, (12×18 cm.), 116 p. Prix : 1 Mk.

Faire comprendre la nature et le rôle de la vie sexuelle à la lumière de la foi, tel est le but de cette plaquette. On y trouvera, entièrement remanié et abrégé, l'exposé de la même doctrine, fait il y a plus de 20 ans par les PP. M. Gatterer et F. Krus, s. i. dans un excellent petit ouvrage : « *Die Erziehung zur Keuschheit* ». Dans l'exposé des 6e et 9e commandements, plusieurs écrivains allemands, et en particulier le P. Gatterer, réservent le nom de *Unkeuschheit* à la luxure proprement dite (luxure directe) et celui de *Unschamhaftigkeit* aux actions contraires à la pudeur (luxure indirecte).

Tables méthodiques

Pour faciliter les recherches par ordre de livraisons, voici la pagination des différents numéros de l'année :

Janvier	1-80	**Juin**	401-480
Février	81-160	**Juillet-Août**	481-560
Mars	161-240	**Sept.-Octobre**	561-640
Avril	241-320	**Novembre**	641-720
Mai	321-400	**Décembre**	721-792

I

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE DES CONGRÉGATIONS

N. B. *Les décisions accompagnées d'un commentaire sont marquées d'un astérisque; le nom de l'auteur du commentaire est indiqué entre parenthèses.*

Actes du Souverain Pontife.

Encyclique « *Mortalium animos* », *sur l'Unité de l'Église*,* **6 janvier 1928. (J. Levie, s. i.). 221.**

Concordat entre le Saint-Siège et la République de Lithuanie,* 10 décembre 1927. (A. Van Hove.). **209** et **238.**

Modus vivendi entre le Saint-Siège et la République Tchéco-Slovaque,* 2 février 1928. (J. Creusen, s. i.). **383.**

Convention entre le Saint-Siège et la République du Portugal,* 15 avril 1928. (E. Hocedez. s. i.). **519.**

Lettre de Pie XI au Cardinal Vicaire *sur le Concours athlétique féminin de Rome*,* 2 mai 1928. (J. Levie, s. i.). **525.**

Encyclique « *Miserentissimus Redemptor* » *sur notre devoir commun de réparation envers le Sacré-Cœur*,* 8 mai 1928. (N. Pickery, s. i.). **561** et **615.**

Message *du Saint-Père au clergé et aux fidèles de Chine*, 1 août 1928. **630.**

Encyclique *sur les études orientales*, 8 septembre 1928. **685.**

Lettre aux évêques de Lithuanie *sur les moyens de promouvoir la vie chrétienne dans leur patrie*, 24 juin 1928. **695.**

Motu proprio « *Quod maxime* » *unissant l'Institut Biblique et l'Institut oriental à l'Université Grégorienne*, 30 septembre 1928. **770.**

Commission d'interprétation du Code.

*Doutes divers de confessione relegiosarum, de absolutione in periculo mortis, de dispensationibus matrimonialibus, de subdelegatione assistendi matrimoniis,** 28 décembre 1927. (J. Creusen, s. i.). **276** et **312.**

*Doutes sur la forme du mariage,** 10 mars 1928. (J. Creusen, s. i.). **457.**

Concile. (S. Congrégation du).

Service choral, 23 avril 1927. **144.**

*Messe pro populo,** 12 novembre 1927. (J. Creusen, s. i.). **389.**

*Droit de funérailles,** 12 novembre 1927. (J. Creusen, s. i.). **537.**

Condamnation, 14 mars 1928. **539.**

*Sépulture dans le lieu saint,** 10 décembre 1927. (J. Creusen, s. i.). **697.**

Eglise Orientale (S. Congrégation pour l').

*Statut juridique du « Monastère de l'Union » d'Amay-sur-Meuse,** 4 juillet 1927. (J. Janssens, s. i.). **308.**

L'obligation des condamnations de l'Index pour l'Église Orientale, 26 mai 1928. **632.**

Rétablissement de l'archevêché arménien de Constantinople, 23 juin 1928. **633.**

Conservation des documents ecclésiastiques pour les territoires russes, 13 juillet 1928. **633.**

Pénitencerie (S. Tribunal de la).

Indulgences accordées à l'acte de réparation au Sacré-Cœur de Jésus, 1 juin 1928. **634.**

Propagande (S. Congrégation de la).

Affiliation des religieux à l'œuvre pontificale de la Propagation de la foi, 1 février 1928. **452.**

L'œuvre de la Propagation de la Foi et les religieux missionnaires, 9 juillet 1928. **698.**

Rites (S. Congrégation des).

*L'oraison du Saint-Sacrement pendant la Messe,** 11 janvier 1928. (J. Pauwels, s. i.). **453.**

L'exposition du Saint-Sacrement pendant la messe, 27 juillet 1927. **455 note.**

Divers, (S. Jérôme Emilien ; Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus ; Curé d'Ars) 14 mars 1928 ; 14 décembre 1927. **539.**

Approbation de l'office de saint Jean Eudes, 9 mai 1928. **634.**

*Coïncidence du Samedi Saint et de l'Adoration du Saint-Sacrement,** 8 juin 1928. (J. Pauwels, s. i.). **770.**

Rote (Tribunal de la).

*Procès plaidés pendant l'année 1927,** 26 janvier 1928. (J. Creusen, s. i.). **311.**

Sacrements (S. Congrégation des).

*Port privé de la communion aux malades,** 5 janvier 1928. (J. Creusen, s. i.). **300.**

*Confession et communion en dehors du lieu saint,** 5 janvier 1928. (J. Creusen, s. i.). **386.**

Saint-Office (S. Congrégation du).

Mise à l'index de plusieurs ouvrages, 16 décembre 1927 ; 13 janvier 1928 ; 3 février 1928. **298.**

*Les permissions de lire l'Action française,** 24 février 1927. (J. Janssens, s. i.). **299 et 631.**

*De competentia in causis matrimonialibus,** 18 janvier 1928. (J. Creusen, s. i.). **448.**

*Doute sur la représentation du Saint-Esprit sous forme humaine,** 16 mars 1928. (J. Creusen, s. i.). **530.**

*Décret de suppression de l'association des « Amis d'Israël »** 25 mars 1928. (J. Levie, s. i.). **532.**

Condamnation des œuvres de G. d'Annunzio, 30 juin 1928. **631.**

Séminaires et Universités (S. Congrégation des).

*Baccalauréat en droit canonique,** 11 avril 1928 (J. Creusen, s. i.). **540.**

II

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE.

Abréviations. — S. S. : *Actes du Souverain Pontife.* — Conc. : *S. Congr. du Concile.* — Com. int. : *Commission d'interprétation du Code.* — Égl. Orient. : *S. Congr. pour l'Église Orientale.* — Off. : *S. Congr. du Saint-Office.* — Pénit. : *S. Pénitencerie.* — Propag. : *S. Congr. de la Propagande.* — Rit. : *S. Congr. des Rites.* — Rote : *Tribunal de la Rote.* — Sacr. : *S. Congr. des Sacrements.* — Sém. : *S. Congr. des Séminaires et Universités.*

1927

24 févr. *Off.* 299.
24 févr. *Off.* 631.
23 avril. *Conc.* 144.
4 juill. *Égl. Orient.* 308.
27 juill. *Rit.* 455.
12 nov. *Conc.* 389.
12 nov. *Conc.* 537.
10 déc. *S. S.* 238.
10 déc. *Conc.* 697.
14 déc. *Rit.* 539.
16 déc. *Off.* 298.
28 déc. *Com. int.* 312.

1928

5 janv. *Sacr.* 300.
5 janv. *Sacr.* 386.
6 janv. *S. S.* 221.
11 janv. *Rit.* 453.
13 janv. *Off.* 298.
18 janv. *Off.* 448.
24 janv. *Rote.* 311.
1 févr. *Propag.* 452.
2 févr. *S. S.* 383.
3 févr. *Off.* 298.
10 mars. *Com. int.* 457.
14 mars. *Conc.* 539.
14 mars. *Rit.* 539.
16 mars. *Off.* 530.
25 mars. *Off.* 532.
11 avr. *Sém.* 540.
15 avr. *S. S.* 519.
2 mai. *S. S.* 525.
8 mai. *S. S.* 615.
9 mai. *Off.* 634.
26 mai. *Égl. Orient.* 632.
1 juin. *Pénit.* 634.
8 juin. *Rit.* 779.
23 juin. *Égl. Orient.* 633.
24 juin. *S. S.* 695.
30 juin. *Off.* 631.
9 juill. *Propag.* 698.
13 juill. *Égl. Orient.* 633.
1 août. *S. S.* 630.
8 sept. *S. S.* 685.
30 sept. *S. S.* 770.

III

TABLE DES ARTICLES, CONSULTATIONS ET NOTES.

Articles.

Bonsirven (J.), s. i. *La piété juive moderne.* **321, 413.**
Buck (J. M. de) s. i. *Jean d'Avila et ses œuvres.* **30.**

Calès (Jean), s. i. *Trois nouvelles « Études bibliques ».*

Cerfaux (Lucien). *Les Paraboles de Jésus.* **186.**

Charles (Pierre), s. i. *Les Noirs, fils de Cham le Maudit.* **721.**

Creusen (J.), s. i. *Le mensonge et les mensonges.* **50.**
L'effet juridique des consultations. **100.**
Les dernières réponses de la Commission d'interprétation du Code. **276.**
La réserve des censures « ab homine ». **436.**
En marge de la hiérarchie? **492.**
Un anniversaire canonique (1918-1928). **601.**

Delaye (Emile), s. i. *Qu'est-ce la contingence?* **481.**

Frutsaert (Ed.), s. i. *La définition du sacrement dans saint Thomas.* **401.**

Hocedez (E.), s. i. *Le concept de Martyr.* **82, 198.**
L'inhabitation en nous de la Sainte Trinité. **641.**

Jansen (François), s. i. *Un Baedeker philosophique.* **131.**

Lemaire (A.), s. i. *La propagande protestante en Wallonie.* **503.**
La réaction contre la propagande protestante. **664.**

Le Picard (René). *La notion d'ordre public en droit canonique.* **352.**

Malevez (L.), s. i. *Un mouvement récent de la théologie protestante. L'école de Karl Barth.* **650.**

Mersch (E.), s. i. *Amour, Mariage, Chasteté.* **5.**
Pour la confession fréquente. **409.**

Moreau (E. de), s. i. *L'autel chrétien.* **161.**
Les idées menaisiennes en Belgique. **570.**

Peeters (Louis), s. i. *Une hérésie orthodoxe: L'ascéticisme.* **740.**

Pickery (N.), s. i. *L'Encyclique « Miserentissimus Redemptor ».* **561.**

Raus (J. B.), c. ss. r. *Saint Alphonse et les variations de son système moral.* **241, 334.**

Salsmans (J.), s. i. *Le pouvoir paternel d'annuler les vœux* **429.**
La force obligatoire d'une loi probablement illégitime. **760.**

Schiltz (Eug.), c. i. c. m. *Un trésor oublié. Saint Pierre Chrysologue comme théologien.* **265.**

Taille (M. de la), s. i. *Une histoire de la piété.* **753.**

Van Hove (A.) *Le concordat entre le Saint-Siège et le gouvernement de Lithuanie.* **209.**

Notes de théologie.

Arendt (Jos.), s. i. *Note de théologie pastorale. — La direction spirituelle des jeunes salariés.* **680.**

Honoré (L.), s. i. *Note de théologie morale. — Le mariage chrétien.* **376.**

Mativa (A.), s. i. *Note de critique religieuse. — L'imposture de* M. Georges Bernanos). **380.**

Salsmans (J.) s. i. *Note de théologie morale. — L'obligation en conscience des lois civiles.* **139.**

Thibaut (R.) s. i. *Note d'Écriture Sainte. — La grande Tribulation.* **373.**

Consultations.

Creusen (J.) s. i. *Directeur spécial ou confesseur occasionnel?* **295.**

Rôle du Confesseur dans l'admission en religion. **444.**

Confession des religieuses. **766.**

Dispense du jeûne. **767.**

Récitation du Rosaire devant le Saint-Sacrement. **769.**

Jombart (E.), s. i. *La ligne de démarcation de date.* **768.**

Salsmans (J.) s. i. *De quaerendo spermate.* **768.**

V

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages anonymes.

Acta V conventus Velehradensis (John Janssens, s. i.). **636.**

Actes de Sa Sainteté Pie XI. **718.**

Une âme de foi. Mère Louise-Flavie Blanc, Supérieure générale des Sœurs de Saint-Joseph d'Annecy (J. Wilmart, s. i.). **558.**

L'amour du Cœur de Jésus, contemplé avec les saints et les mystiques de l'Ordre Bénédictin (G. M., s. i.). **158.**

L'année liturgique d'après sainte Gertrude et sainte Mechtilde (C. Sevrain, s. i.). **717.**

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam divisionibus, summariis et concordantiis ornata (J. Levie, s. i.). **314.**

De Bonden van het H. Hart. Congres van Brugge, 18 Juli 1926 (G. Lecocq, s. i.). **146.**

L'Église catholique et l'Action française. Documents romains. (J. Levie, s. i.). **318.**

Les Élites en pays de Mission. Compte-rendu de la cinquième semaine de missiologie de Louvain (A. Hublou, s. i.). **477.**

L'Équivoque du laïcisme et les élections de 1928 (F. Taymans, s. i.). **639.**

L'Institut des Clercs de Saint-Viateur (J. Calès, s. i.). **156.**

Guillaume-Joseph Chaminade, fondateur des Marianistes et des Filles de Marie (J. C.). **78.**

Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie (F. Jansen, s. i.). **131.**

Missel des fidèles et office divin (Jos. Pauwels, s. i.). **475.**

Nous!... Laissons-le régner... Il nous sauvera (P. D. B.). **400.**

Office des défunts (J. Pauwels, s. i.). **477.**

Officium parvum B. M. Virginis et officium defunctorum cum psalmis paenitentialibus et litaniis sanctorum (J. Pauwels, s. i.) **476.**

Preces ante et post missam (J. Pauwels, s. i.). **476.**

Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Erich Stange (J. de Ghellinck, s. i.). **637.**

Report of the Anglo-Catholic Congress. Subject : The Holy Eucharist (J. de Ghellinck, s. i.). **636.**

Rituale Romanum (Jos. Pauwels, s. i.). **476.**

Saint François d'Assise et les Fioretti. **160.**

Saint Jean de la Croix (J. M. de Buck, s. i.). **717.**

Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa. Semaine Internationale d'Ethnologie religieuse (E. Hocedez, s. i.). **635.**

Theologia moralis Generalis. De Conscientia ad usum alumnorum seminarii archiepiscopalis Mechliniensis (J. Creusen, s. i.). **785.**

Verstaubte Schätze aus ältern Volksbüchern gesammelt und herausgegeben von Willibrord Schlags (François Jansen, s. i.). **74.**

Weckruf an die gebildete Welt herausgegeben vom akademischen Missionsbund (A. Hublou, s. i.). **477.**

Abel, o. p. Grammaire du grec biblique (J. Calès, s. i.).

Aertnys. Theologia moralis secundum doctrinam S. Alphonsi de Ligorio (J. Creusen, s. i.). **784.**

Alès (d') De baptismo et confirmatione. Prima Lineamenta tractatus dogmatici (J. de Ghellinck, s. i.). **776.**

Allo. Le scandale de Jésus (L. Malevez, s. i.). **317.**

Alphonse de Ligori (Saint). Conformité à la volonté de Dieu (G. M.). **159.**

Alzon (d'). Méditations sur la perfection religieuse. Deuxième partie : Méditations pour retraites (P. Bohain, s. i.). **714.**

Arendt, s. i. La nature, l'organisation et le programme des syndicats ouvriers chrétiens (John Janssens, s. i.). **148.**

Arnoldi et **Heuser**. Nachtgedanken des hl. Augustinus aus dem Italienischen übersetzt (F. Jansen, s. i.). **157.**

Baeumker. Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters (J. de Ghellinck, s. i.). **708.**

Batiffol (Mgr). Saint Grégoire le Grand (Éd. Lamalle, s. i.). **702.**

Beaufays. Aux premiers jours de l'Église. I. Autour du Cénacle : II. Saint Paul ; III. Saint Jean (Éd. Dhanis, s. i.). **239.**

id. Le chemin de la Croix (Éd. Dhanis, s. i.). **791.**

Bélanger. Pour les petits et les grands (G. Lebacqz, s. i.). **147.**

Benoit-Marie de la Sainte Croix. Les saints déserts des Carmes déchaussés (François Jansen, s. i.). **73.**

Béringer. Recueil documentaire, trois volumes : Saint Joseph, modèle de vie Chrétienne. — La Famille Chrétienne. — La Rédemption. Cycle de Pâques (G. M.). **77.**

id. Recueil documentaire (C. Sevrain, s. i.). **791.**

Berlière (Dom). L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII[e] siècle (E. de Schaepdryver, s. i.). **557.**

Bernadot, Desbuquois, Riquet, s. i. Le joug du Christ (F. Taymans, s. i.). **639.**

Bernanos. L'imposture (A. Mativa, s. i.). **380.**

Bessières, s. i. Pour le Pape (J. Levie, s. i.). **318.**

Bertault. Bossuet intime (R. Debauche, s. i.). **792.**

Bouillon. Le Consolateur viendra (F. T.). **718.**

Boumard. Formation de l'enfant par le catéchisme. I. (E. Verwimp, s. i.). **146.** — II. (W. Arts, s. i.). **788.**

Braun, s. i. Der christliche Altar (E. de Moreau, s. i.). **161.**

Bréhier. La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme (A. Grégoire, s. i.). **713.**

Bremond. Les Pères du désert (C. Sevrain, s. i.). **156.**

Brou. Le Dix-huitième siècle littéraire (F. Jansen, s. i.). **792.**

Brunhes. La foi et sa justification rationnelle (M. Claeys-Bouuaert, s. i.). **772.**

Burret. L'éducation religieuse de l'enfant (P. S., s. i.). **147.**

Bussmann. Synoptische Studien. Erstes Hfeft : Zur Geschichtsquelle (J. Levie, s. i.). **316.**

Cance. Le Code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique. Tome premier (John Janssens, s. i.). **395.**

Cappello, s. i. Tractatus canonico-moralis de sacramentis iuxta Cod. i. c. — Vol. II, Pars I. De Paenitentia (J. Creusen, s. i.). **396.**

Carbone. Praxis ordinandorum ad canones codicis redacta (J. Pauwels, s. i.). **475.**

Carleton Noyes. Le génie d'Israël. Interprétation des écritures hébraïques jusqu'à l'Exil (J. Levie, s. i.). **779.**

Cathrein, s. i. Philosophia moralis (Ed. Brisbois, s. i.). **711.**

Cayré. Précis de patrologie. Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Eglise (J. de Ghellinck, s. i.). **463.**

id. La Contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin (J. de Ghellinck, s. i.). **464.**

Chaine. L'Épître de saint Jacques. (J. Calès, s. i.). **127.**

Chometon, s. i. Le Christ, Vie et lumière. (Éd. Duanis, s. i.). **715.**

Cimetier. Pour étudier le Code de droit canonique. — Introduction générale. — Bibliographie. — Réponses et décisions. — Documents complémentaires. — 1917-1927. (J. Creusen, s. i.). **395.**

Clément (Dr). Le droit de l'enfant à naître. Réflexions pour les médecins et les non-médecins. (J. Salsmans, s. i.). **72.**

Cocart. Les annonces paroissiales pour 1928. **149.**

Collin. Manuel de Philosophie Thomiste (P. P. S.). **154.**

Cordonnier. Une visite à Béthanie. — La vie de piété (H. M.). **78.**

Cruysberghs. Onze Verlossing. Zes Vastenpreeken gehouden voor de Katholieke Vlaamsche Hoogeschooluitbreiding in Sint-Carolus, te Antwerpen (J. Salsmans, s. i.). **69.**

Daumont. Derrière les murs d'un cloître. Chez les Petites Sœurs des Pauvres. (J. C.). **79.**

Dedieu. Instabilité du protestantisme. (E. DE MOREAU, S. I.) **703.**

Dempf. Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik (J. MARÉCHAL, S. I.). **553.**

Denzinger-Bannwart, S. I. Enchiridion symbolorum (J. DE GHELLINCK, S. I.). **772.**

Déodat de Basly. La Christiade Française (R. DEBAUCHE, S. I.). **791.**

Dermine. Le mariage chrétien (L. HONORÉ, S. I.). **376.**

De Smet. Tractatus dogmatico-moralis de Sacramentis in genere, de Baptismo et Confirmatione (C. DUPONT, S. I.). **543.**

Dhorme, O. P. Le livre de Job. (J. CALÈS, S. I.). **121.**

Diès. Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire (A. GRÉGOIRE, S. I.). **151.**

Dimier. La vie raisonnable de Descartes. (A. GRÉGOIRE. S. I.). **151.**

Dittrich. Geschichte der Ethik. (J. CREUSEN, S. I.). **785.**

Doheny. Church Property : Modes of acquisition. (G. VROMANT, C. I. C. M.). **398.**

Doncœur, S. I., **Bernadot,** O. P., **Lajeunie,** O. P., **Lallement, Maquart, Maritain.** Pourquoi Rome a parlé (J LEVIE, S. I.). **319.**

Dorsch. Institutiones theologiae fundamentalis. (E. HOCEDEZ, S. I.). **544.**

Dublanchy. La Voix de Pierre pour l'indépendance du Pape. (E. DE MOREAU, S. I.). **479.**

Dubois (Card.). Saint Joseph. (L. MALEVEZ, S. I.). **557.**

Dubowy. Der leidende Heiland dein Führer zu wahrem Glück. (J. SALSMANS, S. I.). **716.**

Duplessy. Le Culte dû à Jésus-Christ, à sa Mère et à ses Saints. **78.**

id. Le catéchisme en problèmes I (L. FOUCART, S. I.). **149.** — II (L. FOUCART, S. I.). **788.**

id. Apologétique. Livre III. Démonstration du Catholicisme. (P. COLMANT, S. I.). **549.**

Durand, S. I. Evangile selon saint Jean traduit et commenté. (C. H.). **545.**

Fagot. Saint François d'Assise raconté par ses premiers compagnons. Trad. française de la « Legenda Antiqua », d'après le Ms. 1046 (M. 69) de Pérouse. (É. DE MOREAU, S. I.). **470.**

Fahsel. Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief aus dem Lateinischen übersetzt. (M. LEDRUS, S. I.). **318.**

Fallize. Monniken en Jezuieten (J. Salsmans, S. I.). **79.**

Ferreres, S. I. Epitome de teologia moral. (John JANSSENS, S. I.). **72.**

Féron-Vrau. Petit traité des Indulgences (F. JANSEN, S. I.). **399.**

Fleury-Divès. Par la Croix dans la joie. Lettres et journal de « Une âme victime et hostie » (H. M.). **480.**

Folghera. Newman apologiste (E. HOCEDEZ, S. I.). **551.**

Fournier, S. I. Vie de saint Louis de Gonzague racontée aux jeunes (M. G.). **78.**

Fröbes, S. I. Psychologia speculativa ad usum Scholarum. Tomus I : Psychologia sensitiva. Tomus II : Psychologia rationalis (J. MARÉCHAL, S. I.). **551.**

Fruhstorfer. Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel (C. H.). **777.**

Gall (von). Βασιλεία τοῦ θεοῦ (V. CREMERS, S. I.). **240.**

Galtier, S. I. L'habitation en nous des trois Personnes. Le fait, le mode (E. HOCEDEZ, S. I.). **641.**

Gatterer, S. I. Im Glaubenslicht. Christliche Gedanken über das Geschlechtsleben (J. CREUSEN, S. I.). **790.**

Gatzweiler. Die liturgischen Handschriften des Aachener Münsterstifts (J. DE GHELLINCK, S. I.). **474.**

Gautherot. Septembre 1792. Histoire politique des massacres (É. DE MOREAU, S. I.). **474.**

Geiselmann, S. I. Die Eucharistielehre der Vorscholastik (J. DE GHELLINCK, S. I.). **465.**

Gemelli. Il mio contributo alla filosofia neoscolastica (L. MALEVEZ, S. I.). **154.**

Gény. Critica de cognitionis humanae valore disquisitio (J. MARÉCHAL, S. I.). **149.**

Gessler, S. I. De heilige Evangeliën en handelingen der Apostelen (V. CREMERS, S. I.). **77.**

Geyer. Fr. Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie : II. Die patristische und scholastische Philosophie (J. DE GHELLINCK, S. I.). **707.**

Ghellinck, s. i. (de). Les Franciscains en Chine aux XIII^e^-XIV^e^ siècles (É. de Moreau, s. i.). **479.**

Gillet o.p. Du fondement intellectuel de la morale, d'après Aristote (E. Brisbois, s. i.). **712.**

Gilson. Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin (E. Hocedez, s. i.). **708.**

Glorieux. Les premières polémiques thomistes : 1. Le Correctorium Corruptorii « Quare » (J. de Ghellinck, s. i.). **467.**

Goossens, s. i. Pour faire l'Action de grâces (J. Wilmart, s. i.). **640.**

Goossens, s. i. Imitateurs du Christ (J. Wilmart, s. i.). **718.**

Gouraud (Mgr). Memento de vie religieuse. Un retour au noviciat (J. Creusen, s. i.). **559.**

Goyau. Mgr Augouard (C. Sevrain, s. i.). **718.**

Grandmaison, s. i. (de). Le Dogme chrétien. Sa nature. Ses formules. Son développement (J. de Ghellinck, s. i.). **774.**

id. La crise de la foi chez les jeunes (J. Creusen, s. i.). **789.**

Grimaud. Aux Fidèles. « Ma Messe ». **76.**

Guilday. The Life and Times of John England, first Bishop of Charleston (1786-1842) (E. de Moreau, s. i.). **705.**

Hamelin. Le système de Renouvier (F. Taymans, s. i.). **709.**

Hampe. Der Begriff der Tat bei Meister Eckehart. Eine philosophie-geschichtliche Untersuchung (François Jansen, s. i.). **152.**

Haslehurst. The Works of Fastidius, edited and translated (J. de Ghellinck, s. i.). **465.**

Hilarin de Lucerne. L'idéal de saint François d'Assise (L. Honoré, s. i.). **75.**

Hoch. Gustav Meys vollständige Katechesen fur die beiden unteren Schuljahre der Grundschule bearbeitet (J. Salsmans, s. i.). **145.**

Hodgson. The Sanity of mysticism. A. Study of Richard Rolle (L. Denis, s. i.). **157.**

Hoffmann. Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie (F. Jansen, s. i.). **131.**

Hoornaert, s. i. Vos lectures (F. Jansen, s. i.). **159.**

id. A propos de l'Evangile. (F. Jansen, s. i.). **554.**

Hophan. Der Kreuzweg des Kranken (L. Honoré, s. i.). **159.**

Hubert. Le devoir du médecin (J. F.). **559.**

Hugon, O. P. Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theologicae Divi Thomae Aquinatis (E. Hocedez, S. I.). **65.**

Imle. Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus (F. Jansen, S. I.). **550.**

Jaegher, S. I. (de). La Vie d'identification au Christ Jésus (C. Sevrain, S. I.). **640.**

James. Latin Infancy Gospels. A new text with a parallel Version from Irish. With an Introduction (J. de Ghellinck, S. I.). **463.**

Janssens (Alph.). God als Schepper. I. Cosmologie en Anthropologie (V. Cremers, S. I.). **542.**

Jaquet (Mgr). Grammaire du Grec du Nouveau Testament (J. Levie, S. I.). **549.**

Jehle. I. Christliche Grundlehren für Schule und Leben. — II. Christliche Lebenskunde für Schule und Haus (J. Salsmans, S. I.). **787.**

Jeu (du). Madame de Chantal. Sa vie dans le monde, sa vie religieuse (C. Sevrain, S. I.). **640.**

Joergensen. Le Pèlerinage de ma vie (René Debauche, S. I.). **551.**

Journet. L'esprit du protestantisme en Suisse (É. de Moreau, S. I.). **470.**

Katzinger, S. I. Menschliches Freiheitsbewusstsein (J. Maréchal, S. I.). **552.**

Kaup. Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura (J. de Ghellinck, S. I.). **466.**

Keith. The social Life of a Jew in the Time of Christ, being a Description of Jewish Life from the Cradle to the Grave, mainly drawn from contemporary jewish Sources (J. Levie, S. I.). **317.**

Keppler (von). Wasser aus dem Felsen. Neue Folge der Homilien und Predigten von.... (J. Salsmans, S. I.). **159.**

Kittel. Die probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum (J. Levie, S. I.). **315.**

Kortleitner. Commentationes biblicae (J. Levie, S. I.). **393.**

id. Formae cultus mosaici cum ceteris religionibus Orientis antiqui comparatae (C. H.). **778.**

Krose, S. I. Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland (É. de Moreau, S. I.). **468.**

Kugler, S. I. Sibyllinischer Sternkampf und Phaëton in naturgeschichtlicher Beleuchtung (J. Schaack, S. I.). **713.**

Lagrange et **Lavergne**, O. P. Synopse des quatre évangiles en français (J. Levie, S. I.). **546.**

Landersdorfer. Die Bücher der Könige, übersetzt und erklärt (J. Levie, S. I.). **391.**

Lattey, S. I. et **Keating**, S. I. The Westminster Version of the Sacred Scriptures. The New Testament, volume III. Saint Paul's Epistles to the Churches (J. Levie, S. I.). **547.**

Lattey, S. I. The Church. Papers from the summer school of Catholic studies held at Cambridge, August 6-15, 1927 (J. de Ghellinck, S. I.). **774.**

id. Catholic faith in the holy Eucharist Papers from the summer school of Catholic studies held at Cambridge July 24-29, 1922 (J. de Ghellinck, S. I.). **776.**

Leclercq et **Mampaey.** Annuaire catholique de Belgique. **480.**

Le Gouvello. Le pénitent breton, Pierre de Kériolet (F. J.). **75.**

Léon. Saint François d'Assise et son œuvre (É. de Moreau, S. I.). **703.**

Lhande. S. I. L'évangile par-dessus les toits (M. F.). **555.**

Lippmann et Plaut. Die Lüge in psychologischer, philosophischer, jüristischer, pädagogischer, historischer, soziologischer, sprach und literaturwissenschaftlicher und entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung (J. Creusen, S. I.). **50.**

Longhaye. La prédication. Grands maîtres et grandes lois (M. D.). **78.**

Mac Fadyen. The approach to the Old Testament (J. Levie, S. I.). **392.**

Mach. S. I. Tesoro del sacerdote (J. M. de Buck, S. I.). **787.**

Marc et **Gestermann.** Institutiones morales Alphonsianae seu doctoris ecclesiae S. Alphonsi de Ligorio doctrina moralis ad usum scholarum accommodata (J. Creusen, S. I.). **783.**

Marchet. Le véritable emplacement du palais de Caïphe et l'Eglise Saint-Pierre à Jérusalem (J. Levie, S. I.). **548.**

Maréchal. S. I. Le point de départ de la métaphysique (D. S.). **706.**

Marie-Bernard. Aux jeunes gens. Pressant appel (L. Foucart, S. I.). **640.**

Marin Negueruela Lectiones de Apologetica, para uso de los cursos de religion (Ed. Lamalle, S. I.). **549.**

Marin Negueruela. La Verdad sobre Méjico (J. M. de Buck, s. i.). **639.**

Marion. Histoire de l'Église (É de Moreau, s. i.).**468.**

Marnas. Quel est donc cet homme? (Rob. Périlleux, s. i.). **480.**

Martin. La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution (É. de Moreau, s. i.). **473.**

Mazeau. Hélène de Jaurias (J. De Coster, s. i.). **479.**

Mentré. Pour qu'on lise Cournot (A. Grégoire, s. i.). **153.**

Mère Marie du Saint-Sacrement. Une retraite sous la conduite de saint Jean de la Croix en union avec sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et Sœur Elisabeth de la Trinité (P. D. B.). **560.**

Méric (Mgr.) L'imagination et les prodiges (F. J.). **400.**

Merkelbach. Quaestiones de embryologia et de ministratione baptismatis. Quaestiones Pastorales II (J. Salsmans, s. i.). **71.**

Metz. Temps, Espace, Relativité (A. Grégoire, s. i.). **712.**

Micheletti. Epitome theologiae pastoralis, II. De magisterio. Pars I : De scandalis (J. Salsmans, s. i.). **71.**

Miller. Das Hohe Lied, übersetzt und erklärt (J. Levie, s. i.). **778.**

Misserey. Du doute à la contemplation, Sœur Claire de Jésus, religieuse bénédictine (1894-1923) (C. Sevrain, s. i.). **717.**

Mitzka, s. i. Die Glaubenskrise im Seelenleben (Éd. Dhanis, s. i.). **789.**

Moreau (de). Saint Amand. Apôtre de la Belgique et du Nord de la France (Jos. Duhr, s. i.) **468.**

Morice. L'âme de Jésus. Etude sur le caractère du Christ (C. Sevrain, s. i.). **158.**

id. Pour vivre en beauté (J. M. de Buck, s. i.). **158.**

Mugnier. Petit manuel théologique et pratique de la vocation (J. Salmans, s. i.). **789.**

Niedergang. Le Clergé paroissial (E. Verwimp, s. i.). **145.**

Nivard, s. i. Ethica (Ed. Brisbois s. i.). **710.**

Nouvellon. Aux prêtres qui souffrent. Consolations et conseils (C. Sevrain, s. i.). **716.**

Oesterley. The Wisdom of Egypt and the Old Testament, in the Light of the newly discovered « Teaching of Amen-em Ope » (J. Levie, s. i.). **394.**

O' Rahilly. Vie du P. William Doyle, s. i. (Fr. Jansen, s. i.). **558.**

Ozanam. Saint François d'Assise et les Fioretti d'après Ozanam. **160.**

Paffrath. Alttestamentliche Predigten (J. Levie, s. i.). **781.**

Parker. Introduction to the Acts of the Apostles and the the Epistles of saint Paul (J. Levie, s. i.). **239.**

Pastor (von). Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration (É. de Moreau s. i.).**472.**

Paulot (Mgr). L'Esprit de Sagesse. Essai de synthèse des principes généraux de la vie intérieure (F. Taymans, s. i.). **76.**

Pejska. Jus canonicum religiosorum (J. Creusen, s. i.). **397.**

Perraud. Méditations sur les sept paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ en croix (P. B.). **718.**

Pesch, s. i. Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de Inspiratione Sacrae Scripturae (E. Hocedez, s. i.). **238.**

Philippe. Vivre la Trinité et Jésus ou la Trinité vécue (Louis Peeters, s. i.). **556.**

Philips. La raison d'être du mal (R. Boigelot, s. i.). **150.**

Pieper. Die Aegyptische Literatur (Ém. Suys, s. i.). **781.**

Pighi. Il proèmio degli Annali di Q. Ennio (J. V. O.). **792.**

Pisani. Les compagnies de prêtres du xvi^e^ au xviii^e^ siècle (E. de Moreau, s. i.). **704.**

Plus, s. i. Comment bien prier (C. Sevrain, s. i.). **714.**

Pohl. De Vera Religione Quaestiones selectae (E. Hocedez, s. i.). **773.**

Poncelet, s. i. Histoire de la Compagnie de Jésus dans les Anciens Pays-Bas. Établissement de la Compagnie de Jésus en Belgique et ses développements jusqu'à la fin du règne d'Albert et d'Isabelle (E. de Moreau, s. i.). **473.**

Pottier, s. i. Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps (L. Peeters, s. i.). **155.**

Prümmer. Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis (J. Creusen, s. i.). **782.**

Rabeau. Introduction à l'étude de la théologie (J. de Ghellinck, s. i.). **67.**

Rambaud. Saint Dominique. Sa vie, son âme, son ordre (M. D.). **75.**

Rimbaut. Outre-Tombe (P. M.). **160.**

Riquet. Enquête sur les droits du « Droit » et « Sa Majesté la Loi » (J. Bodson, s. i.). **560.**

Robinson. The Decline and Fall of the Hebrew Kingdoms (J. Levie, s. i.). **780.**

Rouzic. L'Église et le Mariage (F. Taymans, s. i.). **149.**

Rubéric. La voie d'amour, exercices sacrés de l'amour de Jésus (C. Sevrain, s. i.). **715.**

Sagot du Vauroux (Mgr). Pie XI et l'Action française (J. Levie, s. i.). **319.**

Salinis, s. i. (de). Marins et Missionnaires. Conquête de la Nouvelle-Calédonie, 1843-1853. (J. G). **160.**

Sanc, s. i. Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata (A. Grégoire, s. i.). **712.**

Sartori. Propedeutica alla Storia del Dogma (J. de Ghellinck, s. i.). **68.**

Saudreau. La piété à travers les âges. (M. de la Taille, s. i.). **753.**

Schaefer. De religiosis ad normam codicis iuris canonici (J. Creusen, s. i.). **397.**

Schapira. Die Bibel als Ariadnefaden im Labyrinthe der Sprachen (J. L.). **160.**

W. Schlags. Verstaubte Schätze aus ältern Volksbüchern gesammelt und herausgegeben (F. Jansen, s. i.). **74.**

Schlâtter. Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian (J. Levie, s. i.). **393.**

Schmid. Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (H. Thielemans, s. i.). **553.**

Schmidlin Swami Upadyaya Brahmabandhar. Ein katholischer Wahrheitssucher des Ostens (M. Ledrus, s. i.). **478.**

Schmitz. Das kirchliche Laienrecht nach dem Codex iuris canonici (J. Creusen, s. i.). **398.**

Schnürer. Kirche und Kultur im Mittelalter. Erster und zweiter Band (É. de Moreau, s. i.). **701.**

Schofer. Studenten-Seelen und Präses-Sorgen (J. Salsmans, s. i.). **788.**

Schulz. Das Buch der Richter und das Buch Ruth übersetzt und erklärt (J. Levie, s. i.). **390.**

Sebastiani. Summarium theologiae moralis ad Codicem i. c. accommodatum (J. C.). **560.**

Sellers. Eustathius of Antioch and his Place in the early History of christian Doctrine (J. DE GHELLINCK, S. I.). **638.**

Sertillanges. Notre Vie (ÉD. DESCHOUWER, S. I.). **555.**

Smith. Ante-nicene exegesis of the gospels (J. LEVIE, S. I.). **314.**

E. Stange. Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. (J. DE GHELLINCK, S. I.). **637.**

Stijger. Die altchristliche Grabeskunst (É. DE MOREAU, S. I.). **699.**

Surmont. De Psalmen in het H. Officie (J. SALSMANS, S. I.). **716.**

Tanquerey et **Gauthier.** Abrégé de théologie ascétique et mystique (L. PEETERS, S. I.). **155.**

Tellkamp. Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik (J. MARÉCHAL, S. I.). **554.**

Ter Haar. De occasionariis et recidivis iuxta doctrinam S. Alphonsi aliorumque probatorum auctorum (J. SALSMANS, S. I.). **70.**

Thamiry. Fondements de la morale. Morale naturelle et morale chrétienne (ED. BRISBOIS, S. I.). **711.**

Thauren. Die Akkomodation im katholischen Heidenapostolat (A. HUBLOU, S. I.). **478.**

Théodore de Saint-Joseph. Vers l'union parfaite selon saint Jean de la Croix (J. WILMART, S. I.). **556.**

Thomae Aquinatis. Summa theologica in breviorem formam redacta, usui Seminariorum aptata, auctore Fr. Joanne Lottini, (C. DUPONT, S. I.). **542.**

Thomas d'Aquin (Saint). Somme théologique. Dieu. — La Création. — Le Verbe incarné. — La vie de Jésus. — La Force (M. LEDRUS, S. I.). **541.**

Ubach. Legisne Toram? Grammatica practica lingue hebraicae (J. LEVIE, S. I.). **77.**

Uhlmann. Die Lehre des Hl. Bonaventura über die Vollgewalt des Papstes (E. HOCEDEZ, S. I.). **68.**

Unger. Sumerische und akkadische Kunst (J. LEVIE, S. I.). **782.**

Valensin, S. I., et **Huby**, S. I. Evangile selon saint Luc, traduit et commenté (J. LEVIE, S. I). **544.**

Vallet. Guérisons de Lourdes en 1926 (P. COLMANT, S. I.). **550.**

Van der Meersch. Tractatus de Deo uno et trino (E. Hocedez, s. i.). **775.**

Van der Mueren. Bij de ware Levensbronnen. De zeven Sakramenten. Catechesen voor de hoogere klassen der lagere en middelbare Scholen. 3de deel. Paedagogische Studiën (J. Salsmans, s. i.). **69.**

Van Noort. Tractatus de Sacramentis I (E. Hocedez, s. i.). **776.**

Vermeersch, s. i. et **Creusen,** s. i. Epitome iuris canonici cum commentariis. **559.**

Vromant. De bonis Ecclesiae temporalibus ad usum praesertim Missionariorum et Religiosorum (J. Creusen, s. i.). **398.**

Wagner. Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik (J. Creusen, s. i.). **786.**

Walz. Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie (E. Hocedez, s. i.). **543.**

Wasmann, s. i. Eins in Gott. Bücher für Seelenkultur (P. Henrard, s. i.). **714.**

Wernz, s. i. Ius Canonicum. Tomus VI. De processibus. Pars I (J. Creusen, s. i.). **399.**

Willaert, s. i. Le Moyen âge. Manuel à l'usage de la quatrième des Humanités (E. Hocedez, s. i.). **791.**

Worlitscheck. Persönlichkeitspflege (J. Salsmans, s. i.). **790.**

Zankow. Das orthodoxe Christentum des Ostens. (A. R.). **637.**

Autres publications récentes : 79 et 719.

Table alphabétique générale

Acatholiques. — Droits dans les causes matrimoniales. **449.**

Acte de réparation au Sacré-Cœur. Texte, **629.** — Indulgences. **634.**

Action catholique. — Lettre aux évêques de Lithuanie. **695.**

Action française. — Permissions nécessaires pour lire le journal « l'Action française ». **299, 631.**

Admission en religion. — Rôle du confesseur dans l'admission en religion. **444.**

Alphonse de Liguori (S.). — Les variations de son système moral. **241, 334.**

Alternative. — Droit d'alternative au chapitre. **144.**

Amay-sur-Meuse. — Statut juridique du « Monastère de l'Union. » **308.**

Amis d'Israël. — Association supprimée. **532.**

Amour, mariage, chasteté. **5.**

Anniversaire (10e) du Code de droit canonique. — Anniversaire canonique. **601.**

Annulation des vœux des enfants par les parents. **429.**

Annunzio (G. d'). — Ses œuvres à l'index. **631.**

Arméniens. — Archevêché arménien de Constantinople rétabli. **633.**

Ascéticisme. — Une hérésie orthodoxe : l'ascéticisme. **740.**

Athlétisme féminin, et l'Église. 525.

Autel chrétien. Son histoire. **161.**

Avila (Jean d'). Ses œuvres. **30.**

Baccalauréat en droit canonique. **540.**

Baedeker philosophique. **131.**

Barth (K.). — Un mouvement récent de la théologie protestante. L'école de Karl Barth. **650.**

Bernanos (G.). — L'imposture. **380.**

Bien commun et ordre public. **355.**

Cham. Les noirs, fils de Cham le maudit. **721.**

Chanaan. — Sa malédiction. **725.**

Chapitre. — Omission de consultation. **101.**

Chasteté. — Amour, mariage, chasteté. **5.**

Chine. — Message du Saint-Père au Clergé et aux fidèles. **630.**

Censures. — La réserve des censures « ab homine ». **436.**

Cimetière communal et le droit de funérailles. **537.**

Code de droit canonique. — Promulgation. **601.**

Courcoural. « Le Danger de l'Action française ». — Mise à l'index. **298.**

Communion des malades. **300.** — **Communion** hors du lieu saint. **386.**

Concordat entre le Saint-Siège et la Lithuanie. **209.**

Concours athlétique féminin de Rome blâmé par le Pape. **525.**

Conditions annulant le consentement matrimonial. **312.**

Confesseur. — Directeur spécial ou confesseur occasionnel? **295.** — Rôle du confesseur dans l'admission en religion. **444.**

Confession des religieuses. **276. 295.** — **Confession** hors du lieu saint. **386.** — **Confession** fréquente : ses motifs. **409.**

Confesseurs des religieuses. **276.** — Jugement des vocations. **444.**
Confessionnal. — Condition de validité. **278.**
Conseillers. — Valeur juridique de la consultation. **100.**
Constantinople. — Archevêché arménien rétabli. **633.**
Consultation. — Effet de l'omission. **100.**
Contingence. 481. — Qu'est-ce que la contingence? 481.
Coutume et droit d'alternative. **144.**
Crainte et nullité de mariage, **311.**
Curé d'Ars. — Messe et office étendus à toute l'Église. **539.**
Curé administrateur et messe pro populo. **389.** — Place dans la hiérarchie. **496.**
Date. — La ligne de démarcation de date. **768.**
Daudet (L.). « Voyage de Shakespeare ». — Mise à l'Index. **299.**
Définition du sacrement dans Saint Thomas. **401.**
Délégation pour l'assistance au mariage. **291.**
Directeur spécial ou confesseur occasionnel? **295.**
Direction spirituelle des jeunes salariés. **680.** — Direction de conscience pour religieuses. **295.**
Dispenses matrimoniales. **288.** — **dispense** du jeûne. **767.**
Eckehart. 134. 153.
Effet juridique des consultations. **100.**
Études orientales. — « Encyclique *Rerum Orientalium* ». **685.**
Empêchements de mariages occultes. **288.**
Exagérations et mensonge. **55.**
Excommunication. — Restriction du droit d'agir en justice. **450.** — Pour assignation d'un évêque devant la justice, **539.**
Eschatologique (discours) de Jésus. Mc XIII etc. 373.
Fascisme et ses fédérations de jeunes filles. **529.**
Force obligatoire d'une loi probablement illégitime. **760.**
Funérailles. — Droit du curé. **537.**
Grades universitaires en droit canonique. **540.**
Grec biblique. **117.**
Hiérarchie. — En marge de la hiérarchie? 492.
Histoire de la piété. **753.**
Ignace de Loyola (S.) et sa méthode de prière. **740.**
Images du S. Esprit. **530.**
Immunités ecclésiastiques dans les pays d'Europe centrale. **212.**
Imposture, de G. Bernanos. **380.**

Index. — Valeur de ses condamnations pour l'Eglise orientale. **632.**

Indulgences de l'acte de réparation au Sacré-Cœur. **634.**

Inhabitation en nous de la Sainte Trinité. **641.**

Institut oriental pontifical. **690.** — **Instituts religieux** : condition juridique en Lithuanie. **215**; en Tchéco-Slovaquie. **384.**

Interprétation du Code. — Les dernières réponses de la Commission d'interprétation du Code. **276.**

Jacques. — Épître de saint Jacques. **127.**

Jean Eudes (Saint). — Sa messe et son office. **634.**

Jérôme Emilien (Saint). — Patron des orphelins. **539.**

Jeûne. — Dispense du jeûne. **767.**

Jeunes salariés. — Leur direction spirituelle. **680.**

Job. — Livre de Job. **121.**

Jours de jeûne. — Obligations de ceux qui sont dispensés du jeûne. **767.**

Juifs modernes. — Leurs pratiques de piété. **321, 413.**

Laïcs. — Baccalauréat en droit canonique. **540.**

Lamennais. — Son influence en Belgique. **570.**

Langage. — Fonction propre. **54.** — Influence sur le mensonge. **54.**

Lieu saint. — Sépulture dans le lieu saint. **697.**

Ligne de démarcation de la date. — Ses conséquences pour le Bréviaire et la Messe. **768.**

Lithuanie. — Concordat entre le Saint-Siège et la Lithuanie. **209.** — Lettre du Pape aux évêques de Lithuanie. **695.**

Lois civiles. — Leur obligation en conscience. **139.** — **Loi probablement illégitime** : sa force obligatoire. **760.**

Malades. — Communion. **300.**

Mariage. — Assistance du prêtre délégué. **291.** — Procès en nullité. **311.** — Vices du consentement. **311.** — Compétence sur les mariages mixtes. **448.** — Présence du prêtre. **457.** — Unité, indissolubilité. **5.** — Mariage chrétien. **376.**

Martyr. — Le concept de « martyr » : son histoire. **82, 198.**

Mensonge. **50.**

Mermeix. « Le Ralliement et l'Action française. » — Mise à l'Index. **298.**

Messe pro populo. **389.**

Miserentissimus Redemptor. — Encyclique sur le Sacré-Cœur. **561, 615.**

Nationalisme et concordats. **211, 385.**

Noirs. — Les noirs, fils de Cham le maudit. **721.**

Obligation d'une loi probablement illégitime. **760.** — Obligation en conscience des lois civiles. **139.** — Obligation de l'Index pour les Orientaux. **632.**

Occulte. — Sens du mot. **283.**

Œuvres de Jean d'Avila. **30.**

Office noble. — Signification. **357.**

Oraison du Saint-Sacrement pendant la messe. **453.** — Oraison pratique : sa justification. **741.**

Ordinaire et port privé de la Communion. **300.** — Ordinaire diocésain. — Nomination en Lithuanie. **214**; en Théco-Slovaquie. **384.**

Ordre public. — Notion. **352.**

Ouvriers (Jeunes). — Leur direction spirituelle. **680.**

Padroado. — Convention entre le Saint-Siège et le Portugal à ce sujet. **519.**

Panthéisme. 483.

Pâque juive. — Ses rites. **424.**

Paraboles de Jésus. 186.

Paroisse. — Vie paroissiale. **492.**

Patron du lieu. — Messe pro populo. **389.**

Pédagogie et mensonge. **51, 56.**

Pérégrins et lois d'ordre public. **368.**

Pierre Chrysologue (saint) comme théologien. **264.**

Piété juive moderne. **321, 413.** — **Piété** à travers les âges. **753.**

Politique du Vatican. Sous la terreur... — Ouvrage mis à l'index. **238.**

Portugal. — Padroado. **519.**

Précepte et censure. **438.**

Probabilisme de saint Alphonse. **241, 334.**

Propagande protestante en Wallonie. **503.** — La réaction contre la propagande protestante. **664.**

Propagation de la foi. — Œuvre pontificale. **452.** — La Propagation de la foi et les religieux missionnaires. **698.**

Protestants en Wallonie. 503, 664.

Protestantisme allemand. — Un mouvement théologique récent. **650.**

Pouvoir paternel d'annuler les vœux. **429.**

Récitation du Rosaire devant le Saint-Sacrement. **769.**

Religieuses. — Confessions. **276.**

Religieux. — Affiliation à l'Œuvre pontificale de la Propagation de la Foi. **452.**

Reliques de martyrs dans les autels. **172.**

Réparation envers le Sacré-Cœur. **561, 615.**

Réserve des censures. 436.
Révolution belge de 1830. — Influence de Lamennais. **573.**
Rosaire. — Récitation du Rosaire devant le Saint-Sacrement. **769.**
Rote. — Procès de 1927. **311.** — Compétence sur les mariages mixtes. **448.**
Roux (Marquis Charles). « Charles Maurras et le Nationalisme de l'Action française. » — Mise à l'index. **298.**
Russie. — Conservation des documents ecclésiastiques pour les territoires russes. **638.**
Sabbat juif. — Ses rites. **420.**
Sacré-Cœur. — Encyclique « Miserentissimus ». **561, 615.**
Sacrement. — Sa définition chez saint Thomas. **401.**
Saint-Esprit. — Images. **530.**
Saint-Office. — Compétence sur les mariages mixtes. 448.
Sépulture dans le lieu saint. **697.**
Service choral. 144.
Sperma quaerendum. — Quid licitum, quid prohibitum. **768.**
Sous-délégation pour assistance au mariage. **291.**
Système moral. — Saint Alphonse et les variations de son système moral. **241, 334.**
Tabernacle de l'autel chrétien. — Son histoire. **179.**
Territorialité des lois. **357.**
Tchéco-Slovaquie. — « *Modus vivendi* » avec le Saint-Siège. **383.**
Théologie protestante. — Un mouvement récent. **650.**
Thérèse (sainte) **de l'Enfant-Jésus.** — Patronne des missionnaires. **539.** — Sa messe et son office étendus à l'Église universelle. **539.**
Thomas d'Aquin (saint). — Sa définition du Sacrement. **401.**
Transcendance divine. 486.
Tribulatio magna. — Mt. XXIV 21 ; Mc. XIII 19. Sens. **373.**
Tribunal d'appel dans les causes de mariages mixtes. **451.**
Trinité (sainte). — Son habitation dans le juste. **641.**
Unité de l'Eglise. — Encyclique « *Mortalium animos* ». **221.**
Validité des confessions de religieuses. **276.**
Vianey (J. M.). — Messe et office étendus à toute l'Église. **539.**
Vocation. — Décision du confesseur. **444.**
Vœux des enfants. — Pouvoir paternel de les annuler. **429.**
Vicaire paroissial. — Assistance au mariage. **291.**
Wallonie. — Propagande protestante. **503, 664.**

Imprimé par les Établissements Casterman, Tournai (Belgique). — *Printed in Belgium*

Nouvelle revue théologique

v.55
1928

CBPac

v.55
1928

11152

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709